ISSN 0024-7359






# La non-ordination des femmes

## Un moratoire contesté

Chantal Amiot
Isabelle Chareire
Margareta Dubois-Ingelson
Didier Gonneaud
Suzanne Martineau
Michèle Rosset
Dominique Stein
Suzanne Tunc

224

Septembre 1995 — tome XLIV



**Revue publiée avec le concours du centre national du livre**

Fondée en 1951 par des Dominicains de la Province de Lyon, Lumière & Vie, revue d'information et de formation, veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, en se faisant l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

**CAHIERS DE L'ABONNEMENT 1995**






**2, PLACE GAILLETON 69002 LYON**
**CCP 3038 78 A LYON**
**TÉL. 78.42.66.83 - FAX 78.37.23.82**

n° 224




# La non-ordination des femmes
## Un moratoire contesté

# Pratique immuable, argumentation mystique

"La femme est,
par nature, républicaine".
Hubertine Auclerct

*La femme est l'icône du Règne, elle est le symbole de la charité. Tant de grandeur réclame compensation : sujette dans l'institution ecclésiastique, elle est interdite de ministère presbytéral. L'excès engendre le doute : la multiplication des documents doctrinaux émanant de Rome et traitant du statut ministériel de la femme a beaucoup contribué à ébranler les certitudes traditionnelles. Une telle débauche de justifications, d'argumentations, de raisons mystiques pour étayer et maintenir la pratique antique de refuser aux femmes la présidence de l'Eucharistie éveille des soupçons sur sa pertinence présente. Jusqu'à une époque récente, il était évident pour le plus grand nombre que la femme était naturellement inapte à exercer une autorité sociale : la nature lui avait assignée une place dans le domaine familial et privé. S'affranchir d'une sujétion si naturelle était hors de propos. D'ailleurs la sagesse millénaire n'a cessé de louer cette clôture. L'égalité devant Dieu ne requiert aucune traduction socio-*

*politique. Une telle évidence culturelle rendait impensable que la femme eût dans l'église une vocation autre que d'être servante silencieuse, à l'instar de Marie sans cesse réquisitionnée pour soutenir les causes féminines douteuses. Présider une communauté serait pour une femme inélégance et incongruité. La lutte née au XIXe siècle pour l'émancipation des femmes, leur égalité de droits avec les hommes, la reconnaissance de leur aptitude socio-politique non moindre a provoqué des changements considérables dans les sociétés démocratiques. Les femmes, en principe du moins, n'y souffrent plus un statut discriminatoire. Leur sexe ne les infériorise pas, elles peuvent accéder aux plus hautes responsabilités, elles ne sont plus assignées à résidence familiale. L'évidence culturelle d'antan se réclamait faussement de la nature.*

*Les églises n'échappèrent pas à ce remue-ménage égalitaire. Elles réagirent diversement, mais toutes s'associèrent au mouvement. Les églises protestantes en ont tiré des conséquences pratiques : on ne peut revendiquer pour les femmes, estiment-elles, un statut social émancipé qu'on leur refuserait dans l'institution ecclésiastique. Ainsi n'ont-elles pas craint de les faire accéder à la présidence de communautés, selon les modalités propres de leur confession.*

*L'église catholique fut plus prudente. Certes, avec Jean XXIII, elle discerne dans l'émancipation des femmes un signe des temps. Jean-Paul II soutient la même thèse, il l'assaisonne cependant d'un zeste de mysticisme qui minimise les décisions institutionnelles. Aussi, Rome, tout en exaltant la dignité de la femme s'estime-t-elle non autorisée à lui conférer le sacrement de l'ordre : ce serait offenser le Christ qui, délibérément et lucidement, n'élut que des apôtres masculins. L'église catholique se condamne ainsi à gérer la contradiction entre la société civile dont elle soutient le féminisme et l'institution ecclésiale dont elle bannit la responsabilité ministérielle féminine. Elle pense articuler ce double choix inversé en exaltant la place de la femme dans la symbolique du Règne à venir. L'institution est relativisée,*

*la femme magnifiée, la pratique demeure inchangée. Ruse merveilleuse de l'idéalisme mystique qui fait miroiter comme un bénéfice symbolique pour la société civile et ecclésiale un rejet juridique !*

*Il revient à ce cahier de penser librement cette contradiction : gérer comme bénéfique pour la marche féministe du monde, selon les documents romains, ce qui apparaît à tous comme un statut archaïque. Les arguments romains récents, désormais progressifs, ont le même effet pratique que les arguments régressifs anciens. Les raisons varient, la pratique est immuable. Il faut beaucoup d'audace et d'intrépidité pour soutenir une pratique à partir d'arguments inversés. Les auteurs de ce cahier ont eu le courage d'affronter sans préjugé cette tension.*

*En introduction, Suzanne Tunc l'expose avec clarté : l'argumentation avancée affaiblit l'autorité de la décision juridique parce qu'elle en masque la vraie raison. Didier Gonneaud montre que le changement d'argumentation, d'anthropologique naguère (la sujétion naturelle de la femme) à théologique aujourd'hui (le choix du Christ) pour justifier une pratique identique n'a de pertinence que si le maintien de la discipline ancienne sépare l'exercice effectif de l'autorité par des êtres masculins de sa symbolique visible. Michèle Rosset s'intéresse à l'ordre de la parole, inscrit en contestation de l'ordre du plus fort, mais l'assumant au profit des plus petits dont, pour l'instant, font partie les femmes ; ce qui explique que seuls les grands soient ministres. Ce n'est pas le sentiment de Dominique Stein : elle récuse la capacité de la psychanalyse à dirimer le débat institutionnel, et donc à culpabiliser le désir des femmes de jouer un rôle de responsables majeures dans l'église. Chantal Amiot ouvre à une autre perspective : elle estime que la théologie esthétique de Urs von Balthasar soutient l'actuelle discipline, aussi l'expose-t-elle en en soulignant les faiblesses. Suzanne Martineau et Margareta Dubois-Ingelson établissent un bilan positif de l'accession des femmes à la présidence de communautés dans l'église anglicane et dans l'église*

*luthérienne de Suède. Isabelle Chareire achève ce parcours en synthétisant en un faisceau passionné et réfléchi les raisons qui militent en faveur d'une révision de la discipline actuelle.*

*Le Comité de Rédaction avait décidé qu'un article de théologie systématique traiterait de l'autorité de la tradition et des documents romains. Le théologien pressenti pour ce travail s'est récusé pour des raisons diplomatiques. Il était alors trop tard pour que le Comité puisse obtenir un autre concours. On peut regretter cette défaillance. Il nous semble toutefois que ce cahier met à la disposition des lecteurs suffisamment de matériaux et d'arguments pour qu'il puisse aisément pallier ce manque.*

## Les auteurs de ce numéro :

Chantal AMIOT, professeur de Lettres Supérieures, Paris

Isabelle CHAREIRE, enseignante à la Faculté de théologie de l'Université Catholique de Lyon

Margareta DUBOIS-INGELSON, Bruxelles

Didier GONNEAUD, prêtre

Suzanne MARTINEAU, œcuméniste, spécialiste des relations anglo-catholiques, Poitiers

Michèle ROSSET, membre du CADIR, Lyon

Dominique STEIN, psychanalyste, Paris

Suzanne TUNC, théologienne, Paris

Émile Granger nous a quitté le 16 mars 1995 des suites d'un cancer. Né le 27 août 1937 à Lyon, il fut ordonné prêtre le 27 juin 1964. Pradosien, dès 1971 il a accompli son ministère, dans le diocèse de Saint-Étienne, auprès de jeunes en difficulté, avec lesquels il partageait sa vie et son appartement.

Cet engagement et les conditions particulières d'existence qu'il entraînait ne l'ont pas empêché de mener un travail théologique original, en lien avec son engagement auprès des exclus, et marqué également par sa connaissance de la psychanalyse.

Collaborateur de *Lumière & Vie* durant de nombreuses années - au Comité de Rédaction de 1977 à 1985 et au Comité d'Élaboration de 1986 à 1987- , il a également écrit plusieurs articles pour notre revue que nous sommes heureux de mentionner ici :

"Un Dieu décevant pour mon désir" ( n° 128)
"...et selon cette loi il doit mourir" (n° 135)
"L'exclusion de fait" (n° 141)
"Douze légions d'anges" (n° 152)
"De la fusion à la différence" (n° 173)
"Ceux qui manquent à l'Église" (n° 177)
"Dieu au-delà du sens" (n° 191)
"Est né de la Vierge Marie" (n° 210)

Émile Granger a publié deux ouvrages :
*Le Croyant à l'épreuve de la psychanalyse,*
Cerf (Dossiers libres), 1980.
*Ils m'appellent le vieux : un théologien et des loubards*, Paris, Le Centurion, 1984.
Signalons également parmi ses contributions récentes :
"Face au mal, pour une éthique de la compassion. Approche pragmatique", Actes du Congrès de l'ATEM du 4-7 septembre 1989, publiés in *Le Supplément* n° 172 (1990), p. 109-121.
"Marge à l'ombre" et "l'Écart bienheureux : l'Église et son manque", *in Les Pauvres : un défi pour l'Église : séminaire de recherche de la Faculté de Théologie de l'Université Catholique de Lyon* ; Lyon et Paris, Profac et Éditions de l'Atelier, 1994.

*Lumière & Vie* s'associe à la peine de tous ceux et de toutes celles dont il s'était fait proche, et rend spécialement hommage au travail théologique original qu'il a mené.

**Suzanne TUNC**

# L'ordination des femmes

## Un débat clos ?

*Beaucoup ont craint que la lettre de Jean-Paul II* Ordinatio sacerdotalis *réaffirmant l'antique tradition de la non-ordination presbytérale des femmes ne close le débat. Il semble au contraire qu'il le relance, cette lettre ne reproduisant que les arguments déjà utilisés par Paul VI et mises en avant dans le document de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi* Inter insigniores. *L'auteur discute la valeur néo-testamentaire et anthropologique des raisons avancées pour maintenir une tradition qui ne correspond ni à notre culture ni aux besoins apostoliques de l'église. Aussi juge-t-elle qu'il s'agit en l'occasion d'une décision révocable, le bien commun de l'église étant plus important que le maintien d'une coutume antique.*

L Le texte qui régit la situation des femmes dans notre Église est la Déclaration *Inter insigniores* de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi (1976/77). Il leur refuse l'accès au presbytérat[1].

Emanant d'une simple congrégation, d'un ton relativement modeste ("l'Église ne s'estime pas autorisée à...") et n'ayant reçu qu'une approbation pontificale in *forma communis*, c'est un texte d'autorité mineure, sujet à discussion, éventuellement à réforme.

La discussion se poursuivait donc jusqu'à ce que la Lettre *Ordinatio sacerdotalis* déclare le débat définitivement clos[2]. Entre temps était intervenue la Méditation de Jean-Paul II *Mulieris dignitatem*[3], qui, pour la première fois dans l'Église, reconnaissait l'égalité hommes/femmes. Cependant, en magnifiant la "dignité" de la femme et "sa" vocation, elle ne pouvait qu'aboutir aux mêmes exclusions, car elle visait avant tout à démontrer aux femmes que leur "vocation" n'était pas le ministère ecclésial. Les trois textes se complètent. Ils ont même dessein et même argumentation.

Avant d'examiner la valeur de la décision *Ordinatio sacerdotalis* de clore le débat, il semble donc nécessaire de revoir brièvement les arguments invoqués contre l'ordination des femmes et leur pertinence. A vrai dire, on pourrait parler d'un argument unique : le choix des Douze. Les autres ne sont que des arguments complémentaires, des "explications" ou des "justifications" théologiques. Quelle est la valeur de cet argument ?

## Le choix des Douze

"L'Eglise, par fidélité à l'exemple de son Seigneur, ne se considère pas autorisée à admettre les femmes à l'ordination sacerdotale". Tel est

---

1. **Inter insigniores**, Osserv. Rom 31 janv./1er févr. 1977 ; **Acta Apostolicae Sedis** 69 (1977) ; **Documentation Catholique** n° 1714, févr. 1977, p. 157 s. Refus repris par le canon 1024 du **Code de droit canonique** de 1983. – Sur **Inter insigniores**, voir en particulier H. LEGRAND, *"Traditio perpetuo servata"*, **Rituels**, Mélanges offerts au P. Gy, Cerf, 1990, p. 393-416. – Cf. également, du même auteur, "La réalisation de l'Église en un lieu", **Initiation à la pratique de la théologie, Dogmatique II**, n° 5 : L'ordination des femmes au presbytérat, p. 260-265.

2. **Ordinatio sacerdotalis**, 22 mai 1994, publiée le 30 mai 1994 par la Libreria Editrice Vaticana ; **D. C.** n° 2096, du 19 juin 1994, suivie de la Note de présentation.

3. **Mulieris dignitatem**, **AAS** 80, 1988 ; traduction : **La dignité de la femme et sa vocation**, présentation Monique HÉBRARD, Centurion 1988 ; Introduction Louis BOUYER, Cerf, 1988.

l'essentiel d'*Inter insigniores*. L' "Appel aux femmes", par lequel Paul VI présentait la Déclaration, analysait le choix des Douze comme l'acte par lequel Jésus aurait donné à l'Église sa "Constitution fondamentale"[4]. Cette interprétation est-elle exacte ?

Peut-on en effet parler ici d'un acte "fondateur" de l'Église ? Certes, le chiffre douze renvoyait aux douze tribus du Nouvel Israël dans lequel Jésus entendait rassembler son Peuple. Comme le remarque Hervé Legrand : au temps de Jésus, Israël ne comprenait plus que deux tribus et demie ; en annonçant que les temps eschatologiques étaient proches, Jésus devait reconstituer symboliquement les douze tribus, d'où le choix des Douze — ce qui aurait empêché une femme, même Marie, de représenter les patriarches[5]. Mais aucune Église n'était fondée. Aucune structure n'était prévue. Jésus ne choisissait que douze témoins valables, crédibles, pour transmettre son message aux Juifs et aux nations. Les apôtres, "envoyés", comme leur nom l'indique, ne sont même pas à proprement parler entrés dans quelque structure d'une Église qui n'existait pas. Ils ont continué d'aller au Temple, même s'ils ont formé à Jérusalem une première communauté, sur le mode synagogal (ce qui excluait d'emblée les femmes des rôles de direction), dont le président fut Jacques, frère du Seigneur, qui n'avait pas été disciple. Pierre (et les autres) se déplaçaient continuellement (cf. Ac 9,32). Ils étaient des "missionnaires", témoins de la vie et de l'enseignement de Jésus. Ils allaient dans les diverses communautés au fur et à mesure de leur création vérifier la conformité de leur enseignement avec celui du Christ. Ils "témoignaient". Les structures ecclésiales, d'abord différentes selon les lieux, furent l'œuvre des premiers chrétiens, des hommes, qui n'ont jamais revendiqué "l'exemple de Jésus". Le "fondement" que constituent les Douze est le message qu'ils ont transmis.

L'argument des Douze est repris par *Mulieris dignitatem* pour insister sur le fait que le Christ n'a pas été influencé par les conditions socio-culturelles de son époque : "En n'appelant que des hommes à être des apôtres, écrit *Mulieris dignitatem*, le Christ a agi *d'une manière*

---

4. **Appel aux Femmes** de Paul VI, précédant **Inter insigniores**, réf. note 3, **D.C.**, n° 1714, p. 157. – Cf. en particulier Yves CONGAR (**Encyclopaedia Universalis**, art. "Papauté", p. 1033) : "Si l'institution est divine en sa substance, ses modes de réalisation sont historiques, et ils ont été divers...".
5. Cf. H. LEGRAND, "*Traditio...*", **op. cit.**, p. 398s.

*totalement libre et souveraine"* (souligné dans le texte). "C'est pourquoi, l'hypothèse selon laquelle il aurait appelé des hommes comme Apôtres en se conformant à la mentalité répandue en son temps ne correspond pas du tout à la manière d'agir du Christ".

Il semble qu'il y ait là une ambiguïté. Le Christ, certes, a été largement un contestataire. Son attitude envers les exclus, étrangers, personnes impures et surtout les femmes, a été radicalement novatrice. Il est légitime d'évoquer "sa manière totalement libre et souveraine" — celle qu'on attendrait de l'Eglise, se libérant des habitudes et préjugés. Mais il n'avait pas le pouvoir de changer les mentalités. Son souci était d'assurer la transmission de son message selon les possibilités de son époque. Puisque c'était le témoignage, il lui fallait des témoins crédibles. Or les femmes ne pouvaient être témoins. Jésus a envoyé des femmes en mission lorsque les circonstances l'ont permis : la Samaritaine auprès de son village, Marie de Magdala pour annoncer la résurrection à Pierre, qui ne l'a même pas crue ! Et, dans sa "liberté souveraine", pouvait-il appeler un Romain dont il lui arrivait d'admirer la foi ?

Remarquons d'ailleurs que *Mulieris dignitatem* minimise la place des femmes auprès de Jésus. On est surpris de lire que "*parfois* (je souligne) les femmes que Jésus rencontrait... l'accompagnaient". Les quatre évangiles sont d'accord pour parler des femmes "qui *suivaient Jésus depuis la Galilée*". Réduire à un accompagnement occasionnel "la suite" des femmes *avec les douze* (Lc 8,1-3) (rappelée par ailleurs dans la Lettre, mais de manière secondaire) révèle une volonté (inconsciente ?) de refuser tout signe d'égalité entre les disciples.

## La Tradition

"Jamais l'Eglise catholique n'a admis que les femmes puissent validement recevoir l'ordination", constate *Inter insigniores*. Certes.

L'androcentrisme de l'Eglise, comme de la société, ne suffit-il pas à expliquer cette pratique ? Gratien allait jusqu'à défendre aux femmes,

6. GRATIEN, **Décrets**, Dist. 23, par. 29.

7. THOMAS d'AQUIN, **Somme Théologique**,Suppl. q. 39, 1,c.

"impures", de "toucher les vases sacrés, les linges d'autel, d'encenser l'autel"[6]. Et Thomas d'Aquin, dont on sait qu'il considère la femme comme "un homme manqué", lui refuse l'ordination parce qu'elle est "en état de sujétion", et "ne peut signifier quelque supériorité de rang"[7].

Et de quelle "Tradition" s'agit-il ? S'appuie-t-elle sur "l'exemple de Jésus" qui n'aurait pas "ordonné" de femme, alors qu'il aurait "ordonné" les Douze ? Ce serait confondre un envoi en mission et une ordination qui, comme telle, n'a existé que plus tard[8]. L'ordination n'a été créée que par les communautés chrétiennes postérieures, non par Jésus. La "Tradition" ne pourrait être recevable que si elle trouvait son origine en Jésus. Ce qui n'apparaît pas.

## Le mystère du Christ

*Inter insigniores*, repris par les autres documents, invoque la "convenance" qui existe entre le "mystère du Christ" et l'exclusion des femmes. Le prêtre, dit la Déclaration, agit *in persona Christi* : il représente le Christ qui agit par lui. Il "tient réellement la place du Christ"[9]. Ecartons toute équivoque (il est probable qu'elle existe dans certains esprits). Il ne peut être question de demander des prêtres une ressemblance physique avec le Christ : ce serait écarter les Noirs, comme ont parfois voulu le faire les Blancs du Sud des Etats-Unis.

Mais la formule *in persona Christi* reste trompeuse. Elle signifie seulement que dans tout don de grâce, dans tout sacrement, ce n'est pas le prêtre qui agit, mais le Christ. Le prêtre ne tient pas le rôle du Christ, comme dans une action théâtrale. Il ne le "représente pas"[10]. Il agit "en son nom" et non "à sa place".

Par ailleurs, les laïcs, hommes et femmes, peuvent agir au nom du Christ dans certains sacrements : le baptême en cas d'urgence,

---

8. Sur ce point, voir le récent article de P. VALLIN ("Les ministères féminins", **Etudes**, févr. 1995, p. 207-218, 212). L'auteur parle d'une évolution dont le détail nous échappe" mais dont nous connaissons le sens *"à partir du troisième siècle"* (je souligne).

9. **Inter insigniores,** § V, p. 162.

10. Cf. en particulier D. SÖLLE, **La représentation**, Paris, Desclée, 1969.

11. H. LEGRAND, "La réalisation de l'Église...", **op. cit.**, p. 222.

le mariage que les époux se donnent, et même autrefois la confession ou l'onction des malades. Ils mettent alors "en œuvre ministériellement le sacerdoce du Christ", comme l'écrit Hervé Legrand[11]. Le terme même de "sacerdoce" pour désigner les prêtres est inadéquat, continue le même auteur, "car il risque de laisser croire que la théologie catholique porte atteinte à l'unicité du sacerdoce du Christ ou de laisser dans l'ombre le fait que la participation ministérielle au sacerdoce du Christ n'est qu'instrumentale"[12]. Enfin, rappelons que ce qui permet au prêtre d'agir *in persona Christi*, c'est d'agir *in persona Ecclesiae* de par son ordination. Une femme pourrait remplir les conditions pour agir *in persona Ecclesiae*. Ordonnée, elle agirait alors *in persona Christi* aussi bien qu'un homme.

## Le symbole nuptial

*Inter insigniores*, et surtout *Mulieris dignitatem*, font appel au symbole nuptial. Le Christ étant époux et chef de l'Église, son "rôle" doit être tenu par un homme. Seul un homme peut être "l'image, le symbole" du Christ[13]. *Inter insigniores* insiste : "Si le rôle du Christ n'était pas tenu par un homme, on verrait difficilement l'image du Christ"[14]. Rappelons qu'il faut se garder d'exiger que le prêtre soit physiquement une "image" du Christ.

Dans *Mulieris dignitatem*, l' "image" semble, à première lecture, purement symbolique : "*Le Christ est l'Époux de l'Église, l'Église est l'Épouse du Christ*" (n° 23, souligné)[15]. Et la Lettre reconnaît que :"tous les êtres humains — les hommes comme les femmes — sont appelés à être l'Épouse du Christ" (n° 25). N'est-ce pas dire que, dans l'amour du Christ, hommes et femmes sont égaux ? C'est bien évident. Malheureusement le texte poursuit : "*Le Christ est l'Époux*. L'Époux — le Fils consubstantiel au Père en tant que

12. H. LEGRAND, **op. cit.**, p. 224.

13. **Inter insigniores**, V, **D.C.**, 1714, p. 164.

14. **Inter insigniores**, V, **D.C.**, 1714, p. 162.

15. Notons ici un point important : la réflexion de Jean-Paul II sur le symbole nuptial l'entraîne à apporter une nouveauté pour les rapports hommes/femmes : "tandis que dans la relation Christ-Église, la seule soumission est celle de l'Église, dans la relation mari-femme, la "soumission" n'est pas unilatérale, mais bien réciproque !" (n° 24). C'est un des aspects positifs de la Lettre.

Dieu — est devenu le fils de Marie ; 'fils de l'homme', vrai homme au masculin. *Le symbole de l'Époux est du genre masculin*" (n° 25, soulignés).

Il y a là une confusion entre le Jésus de la vie terrestre et le Christ ressuscité. Dans l'Eucharistie, ce n'est plus le "fils de Marie" qui agit (le titre de "Fils de l'homme" n'a pas lieu d'être invoqué ici), mais, avec l'Esprit, le Christ ressuscité, deuxième personne de la Trinité. Il ne peut être sexué. C'est une hérésie, selon les Pères de l'Eglise, de sexualiser Dieu dans ses hypostases. Il est donc impossible de tenir que le Christ-Époux est du sexe masculin et qu'une femme ordonnée ne pourrait agir *in persona Christi* à cause de son sexe[16].

*Mulieris dignitatem* conclut ce passage en affirmant que si, "*dans l'Eucharistie* s'exprime avant tout sacrementellement l'*acte rédempteur du Christ-Époux envers l'Église-Épouse* (souligné), cela devient transparent et sans équivoque lorsque le service sacramentel de l'Eucharistie, où le prêtre agit *in persona Christi*, est accompli par l'homme..." (n° 26). Cette conclusion n'est pas plus justifiée que celle, à peu près identique, d'*Inter insigniores.*

## L'égalité hommes/femmes

*Inter insigniores* avait déjà projeté un nouvel éclairage anthropologique en reconnaissant l'égalité de l'homme et de la femme, quitte à déclarer que "l'égalité n'est point identité"[17]. Elle donnait donc à chacun une nature et un rôle distincts. *Mulieris dignitatem* développe ce double thème en vue de démontrer que le refus d'ordination des femmes n'est pas une mesure discriminatoire, contraire à *Gaudium et Spes* 29,2. Elle présente ainsi pour les femmes des aspects positifs et d'autres négatifs.

La tradition chrétienne androcentrique caractérisait la "nature" de la femme par son "impureté" et son "infériorité", entraînant une situation de "subordination et équivalence" (équivalence sur le plan du salut

---

16. Sur *In persona Christi* et *in persona Ecclesiae*, voir en particulier B.-D. MARLIANGEAS, **Clés pour une théologie du Ministère. In Persona Christi. In persona Ecclesiae**, préface Y. Congar, Beauchesne, 1978.

17. **Inter insigniores**, VI, **D.C.**, 1714, p. 164.

18. Sur ce point, voir l'ouvrage fondamental de Kari BØRRESEN, **Subordination et Equivalence**, Mame, 1968.

et de la grâce ; subordination sur le plan corporel, social, la femme étant "soumise" à l'homme)[18]. La Lettre de Jean-Paul II s'approprie un certain nombre des résultats de la réflexion "féministe". Examinant les premiers textes de la Genèse, il y voit la reconnaissance de "l'égalité essentielle" de l'homme et de la femme (n° 6), tous deux êtres humains "à un degré égal", tous deux créés à l'image de Dieu. Il parle de "l'unité des deux" et reconnaît entre eux une "radicale parité" (n° 16).

Par ailleurs, il met en relief les passages bibliques, tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, qui parlent de Dieu en termes féminins. Il souligne que "Dieu est esprit" (Jn 4,24), qu'il n'a "aucune caractéristique du corps ni 'féminin' ni 'masculin'", et donc que "*la paternité en Dieu est aussi totalement divine*, libre de tout caractère corporel 'masculin' qui est propre à la paternité masculine" (n° 8, souligné).

Mieux encore : la domination de la femme par l'homme constitue "*une perte de stabilité de l'égalité fondamentale* que possédaient l'homme et la femme dans l'unité des deux" (n° 10, souligné). Cette domination peut se manifester à l'intérieur du couple si l'homme en vient à considérer sa femme comme un "objet" de désir et non plus un "sujet". Prenant par ailleurs l'exemple de la femme adultère, le pape souligne que, derrière le péché de la femme, se cache celui de l'homme, qui n'est cependant pas recherché, alors que l'homme et la femme sont responsables l'un de l'autre[19].

On pourrait donc penser que cette égalité "fondamentale" entre hommes et femmes, qui met fin à l'argument de "l'ordre de la création", entraînerait comme conséquence logique l'intégration totale des femmes dans les structures ecclésiales et leur accès aux ministères dans les mêmes conditions que les hommes, comme leur baptême semblerait leur en donner le droit et le devoir. Il n'en est rien.

---

19. **Mulieris dignitatem**, n° 14. – Pour prendre la mesure de ce changement d'anthropologie, il suffit de relire ce qu'écrivait en 1954 (dix ans à peine avant Vatican II) le chanoine NAZ dans son **Traité de droit canonique**, au paragraphe 328, sur la "Diminution de la personnalité" : "Tous les chrétiens ne sont pas égaux, ni dans l'usage de leurs droits, ni à l'égard de leurs devoirs. Ces diversités résultent du sexe, de la maladie, etc...". Le **Dictionnaire de droit canonique**, édité par le même auteur, parlait même des conditions dans lesquelles les femmes qui "prétendent" (sic) s'approcher de la sainte table doivent se vêtir..." Un tel langage n'est plus concevable aujourd'hui. Les femmes ne sont plus déclarées inférieures aux hommes. Il y a là un acquis définitif.

Le titre même de la Lettre pouvait alerter. Parler de "la dignité" de la femme et de "sa" vocation est suspect. Mgr Cordès, délégué du Vatican à la Conférence de la mi-décennie de la femme à Copenhague en 1980, invoquait déjà l'égalité de la femme "au niveau de sa dignité"[20]. Cette formulation impliquait une restriction quant à l'égalité à un autre niveau, celui de la pratique, des ministères.

En ajoutant "la vocation" dans le titre de sa Méditation sur la "dignité" de la femme, la pensée de Jean-Paul II est claire. Il veut faire admettre aux femmes que leur exclusion des ministères n'est pas une "discrimination" (ce qui est pourtant incontestable), mais la reconnaissance de leur véritable "vocation". Ne pas le reconnaître serait une atteinte à leur "dignité". Pour justifier exclusion et discrimination, on les fait quitter la ligne conduisant à l'ordination pour les aiguiller sur une voie présentée comme aussi noble : celle résultant de "leur vocation". "Au nom de sa libération de la 'domination' de l'homme", la femme ne peut sous aucun prétexte, "tendre à s'approprier les caractéristiques masculines au détriment de sa propre 'originalité' féminine" (n° 10). Si tous, hommes et femmes sont "un dans le Christ Jésus" (Gal 3,28), "*cette unité ne supprime pas les différences*" (n° 16, souligné).

Cette phrase est décisive. Les mots "égalité" ou "parité" n'ont pas pour la hiérarchie le sens qu'ils ont aujourd'hui dans la société occidentale. Il ne suffit pas pour le Vatican que les "différences", c'est-à-dire la "féminité" et la "masculinité" s'expriment par une manière différente d'exercer les mêmes tâches; il faut sauvegarder la séparation des rôles.

On le constate dans l'interprétation que Jean-Paul II fait du droit pour les femmes de prophétiser. La prophétie leur est permise puisqu'elle ne constitue pas une fonction ministérielle officielle. Mais, tout en reconnaissant que l'Esprit Saint permet aux "filles" comme aux "fils" de prophétiser, c'est-à-dire d' "exprimer par la parole et la vie "*les merveilles de Dieu*", "ce ne peut être, dit *Mulieris Dignitatem,* qu'en sauvegardant la vérité et l'originalité de chaque *personne* (je souligne), homme ou femme" (n° 16). Mais la Lettre entend "chaque sexe" pour

20. Intervention de Mgr CORDES, chef de la délégation du Saint-Siège devant la Conférence de Copenhague pour la mi-décennie de la femme (22 juillet 1980), **Osserv. Rom**. n° 33, 12 août 1980.

"chaque personne" et s'oriente vers le "prophétisme" particulier de la femme dans sa féminité (n° 30), alors que ni Joël (3,1) ni Pierre (Ac 2,17) n'envisagent un exercice différent de la prophétie selon les sexes. *Mulieris dignitatem* introduit un ajout sans fondements scripturaires. Elle le fait après des développements consacrés aux "deux dimensions de la vocation de la femme" : la virginité et la maternité, "deux dimensions particulières selon lesquelles se réalise la personnalité féminine" (n° 17). Avec un déplacement d'accent (il n'y a plus "infériorité"), on en revient donc à la "nature" féminine.

La Méditation prétend ne pas se placer sur le seul plan biophysiologique, mais comment ne pas le penser lorsqu'elle affirme que la "vocation" féminine est la maternité (la virginité est une voie secondaire, commune d'ailleurs aux hommes et aux femmes), que c'est le "rôle" de la femme, où elle "se trouve", "dans le don désintéressé d'elle-même" (n° 17) ? "La maternité *est liée à la structure personnelle de l'être féminin et à la dimension personnelle du don*" (souligné), même si "l'engendrement humain est commun à l'homme et à la femme". Principalement fondé sur le rôle de la mère de Dieu et le "don" de Marie, le texte voit dans celui-ci le paradigme de la "vocation" de toute femme. "C'est le don de soi de la femme (Marie) qui met en relief *la valeur du don de soi de la personne*" (souligné). Et "c'est justement là", précise la Méditation, qu'il faut voir "le rôle de la femme". Disponibilité au don de soi et à l'accueil de la vie nouvelle (par la maternité).

N'est-ce pas oublier que si Luc présente Marie comme "la servante du Seigneur" (Lc 1,38), Jésus lui-même ne cesse de parler à tous du "service", qui doit être le sens de toute vie, comme il l'est de la sienne. Il minimise la maternité (Lc 11,27-28) et le rôle domestique des femmes (Lc 10, 38-42) pour mettre hommes et femmes à égalité dans l'écoute de la Parole de Dieu (ibid.). La Lettre ignore ces textes.

En exaltant "la mission salvatrice de '*la femme*', appelée au don et à l'amour", comme l'écrit Alice Gombault[21], on arrive à cette conclusion : "*la dignité de la femme se mesure dans l'ordre de la charité*", ce qui conduit à redéfinir le "mystère" de "la femme" dans les termes classiques : vierge-mère-épouse.

21. Alice GOMBAULT, **Féminisme et/ou Partenariat**, éd. Femmes et Hommes en Eglise, 1994.

Ce "mystère" de la femme, dont on peut se demander s'il est différent du "mystère" proprement humain, celui-là même de la création, serait de "recevoir l'amour" pour aimer à son tour (n° 29). "La dignité de la femme est intimement liée à l'amour qu'elle reçoit en raison même de sa féminité" (n° 29 et 30)[22] et, d'autre part, "*à l'amour qu'elle donne à son tour*" (n° 30). A vrai dire, on peut se demander si la Méditation est parfaitement claire sur ce point, car elle reconnaît que "cela concerne tout être humain". Elle voit cependant ici "une affirmation de nature ontologique" qui définit la "vocation de la personne". Et, pour la femme, elle conclut que "*la femme ne peut se trouver elle-même si ce n'est en donnant son amour aux autres*" (n° 30). Service, don de soi, vont donc caractériser la "vocation" de la femme.

On ne voit pas en quoi cela pourrait empêcher les femmes de participer pleinement à répandre l'amour du Christ dans le monde par les ministères, où s'expriment précisément l'amour de Dieu pour son peuple et le salut qu'il donne à tous...

Le refus aux femmes d'accéder aux ministères n'apparaît donc nullement fondé sur des certitudes évangéliques. Il n'est que le résultat de considérations anthropologiques discutables et aujourd'hui dépassées. Il est si peu justifié que de nombreuses Eglises et, en dernier lieu, l'Eglise anglicane d'Angleterre, ont estimé possible d'ordonner des femmes. Peut-ont dès lors clore le débat de manière définitive ?

## *Sacerdotalis ordinatio*

Cette Lettre apostolique de 1994 a jeté les théologiens dans un grand désarroi. Une "Lettre" est un document de faible autorité, toujours classé après les Encycliques[23]. Elle ne possède aucun caractère d'infaillibilité. Cependant, Jean-Paul II, d'un ton solennel, qui contraste avec celui, prudent, d'*Inter insigniores*, déclare "en vertu de (sa) mission

---

22. N'y a-t-il pas là une inconsciente référence à la sexualité, comme le révèle une phrase de l'Introduction de L. Bouyer à cette Lettre, faisant allusion à la femme "capable de recevoir le germe de la vie", nous mettant à nouveau sur le plan de la biologie ?

23. Voir le P. CHOUPIN, **La valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège**, cité par H. LEGRAND, entretien à **La Croix** du 31 mai 1994, p. 4.

de confirmer (ses) frères (cf. Lc 22,32), que l'Eglise n'a en aucune manière le pouvoir de conférer l'ordination sacerdotale à des femmes et que cette position doit être définitivement tenue par tous les fidèles de l'Eglise.[24]"

Selon Hervé Legrand, ne pas l'accepter constituerait "une faute grave de témérité contre la foi", puisque la Lettre affirme qu'elle concerne "la constitution divine de l'Eglise" (ce qui peut être contesté, on l'a vu plus haut, et comme on le reverra), mais ce ne serait nullement une hérésie[25].

Pour formuler une affirmation aussi définitive, on pourrait penser que la Lettre apporte des arguments nouveaux et décisifs. Mais, tout en affirmant que ce refus est fondé sur "des raisons tout à fait fondamentales", elle ne reprend que celles de Paul VI :

1. Le choix des douze, où le Christ, qui avait cependant mis en valeur "la dignité de la vocation de la femme" aurait agi "d'une manière totalement libre et souveraine", en donnant à l'Église par ce choix "sa constitution fondamentale" ;
2. La pratique de l'Église ;
3. Les déclarations du magistère, surtout les plus récentes.

On a vu qu'aucun de ces arguments ne possédait d'élément de certitude et donc qu'ils restaient sujets à discussion, voire à réforme.

Le plus important du document est sans doute sa Note de présentation. Celle-ci tente d'expliquer la "portée doctrinale" du texte qui, comme le soutenait déjà *Inter insigniores*, n'est pas "seulement disciplinaire".

La Note affirme qu'il ne s'agit pas "d'une formulation dogmatique nouvelle, mais d'une doctrine enseignée par le Magistère pontifical ordinaire de manière définitive, c'est-à-dire proposée non comme un enseignement prudentiel, ni comme une hypothèse plus probable, ni comme une simple disposition disciplinaire, mais comme certainement vraie.[26]"

24. **Lettre**, **D.C.** n° 2096 p. 552.

25.H. LEGRAND, **op. et loc. cit.**

26. Note de présentation de la Lettre. **D.C.** n° 2096, p. 553.

Ce "certainement" est de trop. Une affirmation est vraie ou fausse. Il n'y a pas de degré dans la vérité. Le "certainement" révèle un doute incontestable dans l'esprit du rédacteur. Le cardinal Ratzinger, dans une Note publiée par *La Croix* (9 juin 1994) parle de "doctrine assurément vraie". La pensée est la même. Elle engendre, comme le remarque le P. Joseph Moingt, un "flou subtil"[27], qui peut révéler un manque d'arguments "indiscutables". Car, pas plus le texte que la Note ne parlent d'une "vérité de foi", affirmation qui aurait "dirimé le débat définitivement"... "Rien ne pourra empêcher (les théologiens) de supputer les raisons de son absence."[28]

Et pourquoi dire que cette doctrine est "proposée, alors qu'elle veut être "acceptée", "imposée" ? N'y a-t-il pas là encore une équivoque significative ?

Dans sa note précitée, le cardinal Ratzinger affirme que "le sacerdoce selon la foi catholique est un sacrement, c'est-à-dire non pas quelque chose d'inventé pour des raisons pragmatiques, mais quelque chose de donné par le Seigneur lui-même, auquel on ne peut donc mettre la forme qu'on préfère, mais qu'on peut seulement transmettre avec une fidélité respectueuse". Certes, l'Ordre est aujourd'hui sacrement, mais on ne peut soutenir qu'il ait "été donné par le Seigneur lui-même". La Lettre aux Hébreux précise clairement que "le sacerdoce" appartient au seul Christ, qui le transmet à tout son peuple. Le "ministère" des prêtres n'est qu'une "activité située en elle-même dans le corps sacerdotal des baptisés"[29]. Celle-ci ne remonte qu'à la pratique postérieure, non pas même celle des apôtres, mais des premières communautés[30]. Nous avons d'ailleurs vu que le terme de "sacerdoce" était inadéquat pour désigner les prêtres. On ne saurait donc parler

27. Joseph MOINGT, Editorial. "Sur un débat clos", **Rech. Sc. Rel.**, t. 82, juil-sept. 1994, p. 321-333, 325.

28. J. MOINGT, **op. cit.**, p. 325. – Un peu plus haut, le même auteur remarquait que "de telles propositions "certainement vraies" ou "théologiquement certaines", n'ont jamais été considérées comme s'imposant à l'assentiment de la foi, à cause de l'interposition d'un raisonnement qui interdit de les assimiler à la pure "parole de Dieu"" (p. 323).

29. H. LEGRAND, "La réalisation...", **op. cit.**, p. 224.

30. H. LEGRAND, **op. cit.**, p. 211.

de "constitution divine", ni pour le choix des Douze, ni pour les ministères, mais bien de "discipline sacramentaire", qui peut varier selon les époques. Il ne s'agit nullement d'une "vérité révélée".

Analysant le raisonnement de la Lettre à propos du choix des Douze, J. Moingt remarque que "l'Eglise voit le Christ appeler des hommes *uniquement*, et les apôtres faire de même : elle ne le voit pas faire un choix entre hommes et femmes et *exclure* ces dernières d'une volonté délibérée et perpétuelle". D'où le saurait-elle, puisqu'aucun texte du Nouveau Testament ne notifie une telle interdiction?"[31] Mais la "volonté" du Christ, c'est que des ouvriers soient constamment envoyés à travailler à sa moisson (Lc 10,2 ; cf. Jn 4,35). "Voilà la loi fondamentale et absolue à laquelle l'Église obéit... L'obligation de pourvoir à sa mission est le seul absolu qui s'impose à elle."[32] Que ce soit pour des raisons d'insuffisance du nombre des prêtres, ou parce que l'opinion chrétienne exige aujourd'hui que des femmes participent pleinement à la transmission du message évangélique, il y a là "un besoin criant", continue le P. Moingt[33]. Le Magistère a le devoir de répondre à des besoins actuels. C'est la "vérité de foi" la plus évidente.

Les femmes — plus de la moitié des chrétiens, et les plus engagées — n'accepteront pas une décision "définitive" qui les écarterait à jamais du service de l'Évangile, en interprétant un acte de Jésus qui s'explique si clairement par le seul fait qu'il était de son époque et ne pouvait méconnaître les conditions d'acceptation de son message.

On ne peut non plus s'empêcher de se demander pourquoi le Vatican veut ignorer — et cacher — le travail de la Commission Biblique Pontificale qui, chargée par Paul VI de rechercher la place qu'il convenait d'attribuer aux femmes dans l'Eglise, avait conclu en 1976, peu de temps avant *Inter insigniores*, à dix-sept voix contre cinq, que le Magistère pouvait confier les ministères de l'Eucharistie

---

31. J. MOINGT, **op. cit.**, p. 327.

32. **Ibid**.

33. J. MOINGT, **op. cit.**, p. 332.

34. Conclusions publiées aux Etats-Unis par le **National catholic documentary service**, du 1er juillet 1976.

et de la Réconciliation (donc, en fait, le presbytérat) à des femmes "sans aller contre la volonté originaire du Christ". Cette conclusion laisse sceptique sur la valeur de la clôture "définitive" du débat sur l'ordination des femmes[34].

Mais peut-être la Lettre *Ordinatio sacerdotalis*, en prétendant "clore le débat" sur cette ordination, engagera-t-elle à ouvrir une réflexion plus profonde sur l'ensemble des structures ministérielles de l'Église et à faire avancer l'ecclésiologie.

Suzanne TUNC

# L'ESPACE SPIRITUEL

## Au couvent Sainte-Marie de la Tourette

## 1995 - 1996

**1995**

| | |
|---|---|
| 14 - 15 octobre | **ELISABETH DE LA TRINITÉ**<br>avec le Père Conrad de MEESTER, carme |
| 25 - 26 novembre | **LES ENGAGEMENTS D'UN ÉVÊQUE**<br>avec Gabriel MATAGRIN |
| Vend. 1er décembre | **UNE JOURNÉE AVEC JACQUES ATTALI** |
| 02 - 03 décembre | **L'ITINÉRAIRE DE JULES MONCHANIN**<br>avec Francoise JACQUIN |
| 09 - 10 décembre | **LE TAOISME**<br>avec Soeur Marie-Ina BERGERON |

**1996**

| | |
|---|---|
| 13 - 14 janv. | **LA MUSIQUE D'AUJOURD'HUI, UN LANGAGE POUR LA FOI ?**<br>avec Renaud GAGNEUX |
| 03 - 04 février | **RECHERCHE SCIENTIFIQUE ET VIE SPIRITUELLE**<br>avec Thierry MAGNIN |
| 09 - 10 mars | **L'ORAISON DU COEUR**<br>avec Daniel MAURIN |
| 16 - 17 mars | **"LE NUAGE DE L'INCONNAISSANCE"**<br>avec Bernard DUREL, dominicain |
| Mercr. 1er mai | **SANCTIFIER LA VIE, LA SPIRITUALITÉ JUIVE**<br>avec Catherine CHALIER |
| 11 - 12 mai | **LE PHILOSOPHE ET LE VISAGE DU CHRIST**<br>avec Yves CATTIN |
| Sam. 15 juin | **UNE JOURNÉE AVEC LE FRÈRE SYLVAIN**<br>A LA SUITE DE FRANÇOIS D'ASSISE,<br>DANS LES SITUATIONS ACTUELLES D'EXCLUSION |

Tous renseignements à :

**L'ESPACE SPIRITUEL**

B.P. 0105 - 69591 L'ARBRESLE CEDEX - TEL 74 01 01 03 - FAX 74 01 47 27

Didier GONNEAUD

# La femme et le ministère. Point de vue philosophique sur un déplacement formel

*Longtemps l'église a justifié son refus de conférer aux femmes le sacrement de l'ordre en arguant de leur faiblesse native et de leur sujétion nécessaire : elles n'étaient pas aptes à exercer l'autorité. Les derniers documents doctrinaux brisent cette complicité inactuelle : il n'est plus question d'avaliser par la pratique sacramentelle une anthropologie désormais désuète, mais de fonder la pratique de la non-ordination des femmes sur un choix de Jésus. L'argumentation est théologique et non plus anthropologique. L'autorité n'est plus naturellement masculine. Le fait de conférer la présidence de la communauté, à but de service, à des hommes, interroge le mode d'exercice de toute autorité : il en dénie la naturalité à partir même de son support traditionnel, le masculin. Ce pari de subversion de l'autorité est-il viable ? N'est-il qu'un alibi pour maintenir en un tout autre contexte culturel une pratique traditionnelle ?*

Quelle signification donner à la pratique qui réserve aux hommes l'accès au ministère ordonné ? Est-il possible, concernant cette pratique, d'élaborer un point de vue strictement philosophique ?

Envisager une telle élaboration, c'est déjà se prononcer sur l'originalité et la mission propres à la pensée philosophique et à la pensée théologique.

Il est clair qu'un philosophe n'a pas à évaluer le degré de fidélité évangélique réalisée par une norme ecclésiale : il y aurait là confusion des genres, épuisement de la pensée par cette confusion. Mais il y a exigence d'un questionnement philosophique si cette norme cherche à valoir pour plus qu'un particularisme justifié en tant que particularis-

me, et, à ce titre, indifférent à l'absolu. Dans la mesure où le ministère ordonné, à travers telle ou telle de ses déterminations, se donne comme figure de l'absolu, la pensée est alors face à elle-même dans l'exigence de recueillir l'être partout où il se manifeste. Philosophiquement, la question s'énonce donc ainsi : que dit l'homme d'un éventuel rapport à l'absolu lorsqu'il exprime la différence de son être sexué à travers une pratique qui ambitionne de se fonder sur cet être même ?

## Confrontation entre philosophie et théologie

Faire d'une pratique particulière une expression de l'absolu : cette ambition constitue le lieu d'une rencontre originale entre la philosophie et la théologie.

Dans cette confrontation, le point de vue théologique assume l'exigence de rendre intelligible ce rapport à l'absolu : quelle rationalité met-il en oeuvre ? Réserver aux hommes le ministère ordonné, est-ce une pure décision disciplinaire à recevoir comme telle, comme un simple élément d'organisation communautaire, ou bien y a-t-il là une intelligibilité rendant possible une réception authentiquement théologale[1]?

Le travail du théologien reçoit là son caractère propre : rendre intelligible une tradition, c'est la rendre vivante, accessible comme révélation et non pas comme excroissance insignifiante. Les moyens mis en œuvre pour rendre intelligible une tradition sont donc décisifs : d'eux dépend

---

1. La "réception" désigne le fait que la vérité de la foi ne vaut pas seulement dans son énonciation objective, mais aussi à travers le sens que lui donne son accueil et sa mise en œuvre par ses destinataires. C'est toute la différence qui sépare les Evangiles apocryphes et canoniques. Les premiers font planer sur les auditeurs de Jésus une vérité intemporelle, devant laquelle ils sont purement passifs. Les seconds montrent Jésus constituant ceux qu'il rencontre comme partenaires de sa Révélation. C'est d'une parole réciproque, où leur existence singulière devient à leur tour Révélation, que les disciples reçoivent une vérité vivante.
La réception "théologale" signifie une réception qui s'appuie formellement sur l'autorité de la Parole de Dieu lui-même, et non pas seulement sur une docilité institutionnelle.Entre énonciation doctrinale d'une norme ou d'une définition, et sa réception, il y a donc un espace, qui fonde la mission propre de la théologie. Celle-ci cherche son intelligibilité spécifique dans cette tension entre énonciation et réception : à partir de cette tension, elle entretient un rapport original avec la philosophie. C'est ce rapport, vu du côté de la philosophie, que cherche à mettre en œuvre le texte de cet article.

la réception de cette tradition comme manifestation ou comme obscurcissement de la vérité.

Or, sur cette question du ministère, la confrontation du théologien avec le philosophe réserve une surprise. Il y a un déplacement des moyens mis en œuvre pour justifier la pratique : c'est depuis peu que l'argumentation réservant aux hommes le ministère est devenue strictement théologique. Si la pratique paraît traditionnelle, l'argumentation, quant à elle, vient de subir un transfert formel qui intéresse au plus haut point le philosophe.

## Un déplacement formel

Les derniers développements doctrinaux mettent en avant un lien direct entre d'une part la masculinité du collège apostolique, librement institué par Jésus en-dehors de tout conditionnement culturel, et, d'autre part, l'interdiction que se donne à elle-même l'Eglise de modifier sa pratique ministérielle.

La forme de l'argumentation est immédiatement et structurellement théologique : du choix de Jésus découle la positivité d'une obligation ecclésiale. L'espace de rationalité est celui d'une fidélité interne, d'une cohérence entre les dispositions souveraines prises par Jésus et l'obéissance à ces prescriptions. A l'intérieur de cet espace, se déploie ensuite un certain nombre de convenances : valorisation du ministère comme vocation gratuite et non comme droit, promotion de la différence sexuelle face aux revendications féministes uniformisantes, restitution de la symbolique mystique et eschatologique des sexes, primauté ultime de la sainteté.

Or cette mise en perspective théologique semble prendre le relais d'une argumentation qui, traditionnellement, paraît plutôt d'ordre anthropologique. La continuité traditionnelle ne joue pas d'abord entre les Douze et le ministère, mais, plutôt, entre le rôle d'autorité dévolu au ministère et la suprématie naturelle reconnue à la masculinité[2].

2. Il serait imprudent d'affirmer que la Tradition ne pose aucun lien entre l'apostolicité et le ministère ecclésial. Mais, outre qu'il s'est historiquement affaibli au point de provoquer des hésitations concernant la sacramentalité de l'épiscopat et sa consistance propre dans les degrés de l'Ordre, ce lien est pensé, quant à l'accès de la femme au ministère, à l'intérieur d'un cadre anthropologique. La masculinité du collège apostolique n'est pas directement pensée pour elle-même : cette masculinité va de soi en vertu d'une sujétion naturelle de la femme qui en est le fondement englobant.

Saint Thomas, par exemple, explique ce point sans complexe, attribuant cependant à la femme une sujétion naturelle d'ordre "économique" : "C'est d'une telle sujétion (économique et non servile) que la femme est naturellement subordonnée à l'homme : puisque naturellement abonde plus en l'homme le discernement de la raison"[3]. Les catégories aristotéliciennes mises en œuvre attestent qu'il s'agit bien là d'une position anthropologique, dont est simplement montrée la conformité avec la Révélation.

Cette conformité va tellement de soi que l'auteur du *Supplementum* la reprend telle quelle à propos du ministère. Pour lui, l'impossibilité d'ordonner une femme tient à sa nature, et non à la masculinité du collège apostolique : d'où l'autorité scripturaire utilisée, exclusivement 1Tm 2,12 ("je ne permets pas à la femme d'enseigner, ni de dominer l'homme"). Cette autorité fait jouer, dans l'ordre de la Révélation, une continuité avec les dispositions prêtées à l'ordre naturel.

En passant de l'ordre philosophique (sujétion naturelle de la femme) à l'ordre proprement théologique (institution normative des Douze), le déplacement de l'argumentation provoque un changement profond de perspective. L'argumentation traditionnelle partait de la femme pour en montrer l'incapacité naturelle à recevoir le ministère. En devenant immédiatement et directement théologique, l'argumentation avancée par les récents développements doctrinaux part, à l'inverse, du ministère. Elle part de l'originalité évangélique du ministère, de sa structure apostolique, et en conclut l'obligation de le confier aux seuls hommes.

Il revient au théologien de s'interroger sur les conséquences de ce déplacement : ne porte-t-il pas en lui une dynamique dont les effets peuvent se montrer inattendus, en revalorisant la nouveauté proprement évangélique du ministère ?

3. *"Sic ex tali subjectione naturaliter femina subjecta est viro : quia naturaliter in homine magis abundat discretio rationis"* (**Somme théologique**, Ia pars, question 92, art. 1, sol. 2). Cette défectuosité rationnelle de la femme est toutefois suffisante pour établir une différence qualitative et pas seulement quantitative, justifiant qu'on refuse son témoignage : sur ce point, la femme est sur le même plan que les enfants et les fous : *"ex defectu rationis, sicut patet in pueris, amentibus et mulieribus"* ("de par le défaut de raison, ainsi qu'il paraît chez les enfants, les fous et les femmes", idem, IIa-IIae, question 70, art.3, Resp.).

Mais ce déplacement n'est pas sans créer de nouvelles conditions pour la réception d'une pratique et d'une norme ecclésiales. Réserver l'accès du ministère aux hommes n'est pas intelligible, "recevable" de la même façon selon que cette réception se réalise dans le cadre d'une simple continuité anthropologique (de la sujétion naturelle de la femme à son inaptitude au ministère), ou dans le dynamisme d'une clarification plus directement théologique de la structure du ministère évangélique.

Je voudrais donc, d'un point de vue philosophique, relever les questions que rencontre cette clarification. Dans la logique créée par ce déplacement, ces questions partent donc du ministère : comment la nouveauté du ministère peut-elle se dire en se confrontant à la question du statut de la femme ?

## Le lien autorité/service

C'est, tout d'abord, la question du lien entre autorité et service. Réserver aux hommes l'accès au ministère, c'est réinterroger la nature de l'autorité. La position classique a sa cohérence en ce que, abordant le ministère à partir de l'autorité, l'inaptitude de la femme à exercer l'autorité justifie immédiatement que celle-ci soit confiée aux hommes.

La revalorisation évangélique du ministère, sa mise en continuité directe avec le collège apostolique font apparaître l'exigence d'une nouvelle cohérence anthropologique sur ce point. La question semble ainsi se poser d'une autorité qui ne soit pas un préalable au service, mais qui soit l'autorité du service lui-même. Le déplacement suggéré ci-dessus ne rend-il pas nécessaire de penser dans cette direction l'autorité ? Mais, en même temps, est laissée intacte la question elle-même : est-il possible de penser l'autorité comme issue du service, et non comme un pouvoir prenant ensuite la forme du service ?

Certes, il y a là, d'un point de vue pratique, une difficulté que chacun peut évaluer en mesurant pour son compte propre les conversions permanentes que lui demande un exercice de l'autorité en forme de service. Mais il ne s'agit pas seulement de cette difficulté pratique : l'anthropologie est ici mise en cause. Il y a comme un nœud dans la situation actuelle : réserver aux hommes le ministère, c'est, semble-t-il, vouloir signifier qu'il n'y a d'autorité que celle du service. Mais, rendue nécessaire par cette signification de la norme ecclésiale, cette perspec-

tive bute en même temps sur une sorte d'utopie : est-ce réaliste de vouloir penser ainsi l'autorité ? Y a-t-il, anthropologiquement, la possibilité d'une telle pensée, ou bien s'agit-il là d'une utopie eschatologique ?

En d'autres termes, vivre et penser l'autorité comme étant la seule autorité du service, cela manifeste-t-il un privilège christologique, une exception rendue possible par la seule Incarnation, ou bien est-ce là quelque chose qui peut donner réellement forme à un exercice concret de l'autorité ?

## Figure sociale du ministère et question de l'absolu

Ce lien autorité/service détermine un point de rencontre entre le ministère et la modernité occidentale, et fait apparaître ce point de rencontre comme un contentieux. Quel sens prend, à l'égard de ce contentieux, le déplacement formel suggéré ci-dessus ? Ne permettrait-il pas de le cerner dans sa radicalité même ? En validant une pratique par des raisons immédiatement théologiques, ce déplacement ne contribue-t-il pas à expliciter le lieu exact où la modernité et le ministère se mettent réciproquement en question ?

La question de l'autorité trouve ici sa formulation radicale : réserver aux hommes le ministère n'a pas le même sens selon que cette décision concerne une simple structuration institutionnelle, ou selon qu'elle cherche à dire un lien entre autorité et absolu. La réaffirmation théologique de la pratique ministérielle rend peut-être maintenant nécessaire d'aller au bout de cette question. A quelles conditions l'autorité peut-elle valoir autrement que comme simple élément externe d'organisation sociale ? Bien plus : comment penser que l'unité d'une communauté renvoie, en son fond, à son rapport à l'absolu, et que ce rapport s'exprime dans l'émergence d'une autorité ?

La réponse de la modernité est de rendre "provisoire" cette émergence : l'autorité a pour seule mission d'organiser l'espace social, de rendre possible la coexistence des individus en neutralisant la question de l'absolu, quitte à estomper le lien entre l'autorité et la conscience. Au regard de cette situation, la réaffirmation que le ministère ordonné est confié aux seuls hommes oblige à réinterroger en lui-même le fondement de l'autorité : est-il cohérent de vouloir organiser l'espace social en faisant l'impasse sur la question de l'absolu ?

Cette question, elle aussi, fait retour sur le ministère lui-même : comment peut-il manifester le lien entre sa signification sociale, communautaire, et la question de l'absolu ? En ce sens, le déplacement opéré par les derniers développements doctrinaux interroge le rapport entre le ministère et la conscience. Est-ce directement, en vertu d'une sorte de délégation verticale, que le ministère se donne, face à la conscience, comme manifestation de l'absolu ? Ou bien les motifs théologiques réservant l'accès du ministère ordonné aux seuls hommes ne conduisent-ils pas à poser autrement la relation du ministère et de la conscience ?

Là encore, la question oscille autour d'une utopie : attendre de la conscience qu'elle soit le lieu ultime par où le ministère peut se donner comme manifestation de l'absolu, est-ce faire peser sur elle un poids écrasant ? Est-ce ignorer les ambiguïtés qui non seulement conditionnent, mais peut-être aussi constituent la conscience ? Le réalisme exige-t-il que le ministère manifeste l'absolu en protégeant la conscience, et en la protégeant d'abord contre elle-même, contre ses propres dérives ?

## Le dehors et le dedans

En interrogeant le rapport du ministère et de la conscience, le déplacement formel de la doctrine du ministère fait aussi apparaître l'originalité de l'Évangile face à la structure profonde de la communauté humaine. La tension entre d'une part le "dedans", la famille, l'intériorité subjective, l'univers de la conviction, et, d'autre part, le "dehors", la cité, la manifestation objective, l'univers de la responsabilité, est une tension qu'il revient à chaque civilisation d'articuler, sur fond précisément de la diffférenciation sexuée.

Il y a comme un va et vient entre la forme propre que se donne une civilisation et le sens qu'elle confère à la différence sexuée. La plupart des civilisations réalisent ce va et vient par une sorte de répartition : à la féminité le dedans, la famille, l'enfance; à la masculinité le dehors, la cité, la profession. Là aussi, il y a une continuité entre la vision classique de la sujétion naturelle de la femme et le sens d'un ministère assumant à sa manière la répartition entre le féminin et le masculin. Cette continuité situe, en vis-à-vis de la cité (ou de l'État)

un ministère qui fait valoir l'originalité ecclésiale face à la cité et qui, à partir de ce face à face, exerce sa responsabilité à l'égard de la famille.

Cette continuité est à la fois perturbée par la modernité et réinterrogée par la théologie du ministère. La modernité se perçoit elle-même comme un projet de dépasser une répartition "dedans-dehors" calquée sur la différenciation féminité/masculinité. Les mutations du statut professionnel et familial de la femme sont des mutations de la structure même de la société, à partir d'une question fondamentale : cette structure est-elle biologiquement prédéterminée ? Les rôles sociaux de l'homme et de la femme, appropriés comme "dehors" et comme "dedans", sont-ils inscrits par avance dans une différenciation biologique ? Où y a-t-il, sur ce point, rupture et continuité entre la nature et l'ordre de la culture[4]?

Tel est l'arrière-fond que vient rencontrer, ou même heurter, le sens que donne au ministère ordonné sa masculinité. Ce sens est-il de contester la modernité en faisant valoir l'irréductibilité de la différenciation sexuée ? Mais, réciproquement, la théologie du ministère ne semble-t-elle pas alors affrontée à l'exigence de situer le lieu propre de cette différenciation elle-même : est-elle une simple prédétermination biologique, ou bien ne peut-elle exprimer son sens que dans la tension irréductible entre la nature et la culture[4]?

## Conclusion

En devenant immédiatement théologique, l'argumentation justifiant que soit réservé aux hommes le ministère ordonné suscite donc l'exigence d'une nouvelle clarification anthropologique. Lien autorité/service, rapport entre figure sociale et question de l'absolu, dialectique du dehors et du dedans, autant de points de rencontre entre cette argumentation et le sens qu'elle recevra d'une clarification anthropologique.

---

4. La philosophie a là aussi quelque chose à lire dans le texte même de la Genèse : la différenciation biologique des sexes existe bien avant l'apparition de l'homme. Ce n'est donc pas comme purement biologique que cette différenciation masculin/féminin fait de l'homme l'image de Dieu. Les autres animaux biologiquement sexués ne sont pas dits être pour autant images de Dieu. Cela signifie que, pour l'homme, l'ordre du biologique, du naturel a son sens par une assomption dans l'ordre de la culture, de la liberté.

Clarification qui concerne à la fois la théologie, dans son effort pour rendre intelligible une pratique ecclésiale, et la philosophie, dans sa quête du sens profond de la masculinité et de la féminité. Le nœud d'une telle élucidation semble se situer autour du lieu propre où se réalise la différence sexuée : est-elle un simple "Être-là" antérieur à la liberté, conditionnant celle-ci de l'extérieur comme d'autres déterminations, ou bien est-elle une structure interne de la liberté elle-même ?

Est-on homme ou femme comme on est grand ou petit, blond ou brun ? L'anthropologie sous-jacente à la réponse de la modernité semble aller vers une discontinuité entre la nature et la culture : l'alternative biologique (être tel sans être autrement) devenant, dans l'ordre de la liberté, l'exigence d'une différenciation interne. La liberté serait alors l'exigence non d'une exclusive, mais d'une "polarisation"[5]: en tant qu'homme ou en tant que femme, chacun est appelé à réaliser une humanité dont la richesse est d'être à la fois masculine et féminine. Si telle semble la direction vers laquelle notre modernité relève le défi de donner sens à la différenciation sexuée, alors c'est par rapport à cette anthropologie que la théologie du ministère va développer, du moins en Occident, son dynamisme propre. Là se joue aussi l'universalité ou le particularisme du ministère, et son ambition à manifester l'absolu. Cerner philosophiquement les questions à l'égard desquelles se réalise ou non cette ambition, c'est donner au ministère la possibilité de déployer, pour notre temps aussi, sa nouveauté.

Didier GONNEAUD

---

5. Pour expliciter les développements insinués par ce terme de "polarisation", je renvoie aux suggestives analyses et aux indications bibliographiques d'Elisabeth BADINTER, **XY, de l'identité masculine**, Odile Jacob, 1992.

# ÉTUDES THÉOLOGIQUES & RELIGIEUSES

1995 /3




Secrétariat - Abonnements : 13, rue Louis-Perrier - F - 34000 Montpellier

**Abonnements 1995 :** France : 160 FF Etranger : 180 FF

**Prix de ce n° :** 60 FF (franco 75 FF) Tables et index 1976-1990 : 50 FF + port.

CCP : Études Théologiques et Religieuses - 268.00 B Montpellier

Michèle ROSSET

# Des hommes à l'office, pour accueillir les plus petits à la table de Notre Seigneur

*A partir de son expérience dont elle a compris le sens à la lumière de la Bible, l'auteur déchiffre comment le lien entre les générations s'accomplit par la parole que les grands y adressent aux petits. Cette parole des grands leur permet de supporter le poids du réel. C'est la présence des petits circulant en liberté qui justifie, en effet, les grands. Mais ceux-ci ne le sont légitimement que s'ils ne prennent pas la place du Père des cieux et établissent les petits en souveraineté et humanité. Les femmes, n'étant pas les plus puissantes, ne sauraient représenter ces grands parmi les plus grands qui ont pour tâche de rappeler à l'ordre de la parole. Les femmes demeurent au rang des petits. Aussi est-ce parmi les grands que l'église choisit judicieusement ses ministres. Ils sont aujourd'hui masculins.*

*"... il marchera par devant, sous le regard de Dieu, avec l'Esprit et la puissance d'Élie, pour ramener le cœur des pères vers leurs enfants..."*
(Luc, 1, 17).

Je suis née entre le feu et la glace : issue de lignées de *grands*, exerçant traditionnellement le *pouvoir*, j'ai été éduquée selon la coutume en vigueur dans ma famille. Étant fille, je devais intégrer

les dispositifs permettant de conserver le *pouvoir* au sein de ma parenté, afin qu'une fois adulte, je les mette en œuvre et les transmette à mon tour à mes propres enfants. Selon ces dispositifs, les femmes sont assignées, non pas à des carrières propres, mais aux places et rôles d'épouse, de mère et d'éducatrice : maîtresses de maison, nous sommes tenues à enfanter, afin d'assurer la pérennité du nom certes, mais aussi pour élever nos garçons à la *res publica* pendant que leurs pères, à l'extérieur, gèrent leurs affaires.

## I

## Une histoire singulière

Cependant, l'éducation que j'ai reçue s'est soldée par le rejet des hautes fonctions, et par des mésententes au sein et entre les générations. Face à ces malheurs, et à la souffrance qui en résultait, je me suis interrogée sur ce qui m'avait été transmis, ainsi que sur la manière dont cela m'avait été transmis ; force me fut alors de voir que mes éducateurs n'avaient tenu compte ni du véritable objet de la transmission - à savoir *la vie*, et non le *pouvoir* - ni des lois nouant les rapports de générations, ni des aspirations propres à chacun.

Ayant ainsi déchiffré au sein de mon histoire l'énigme d'une transmission dévoyée, quelle ne fut ma surprise de la retrouver chiffrée, à dimension universelle, dans la langue des figures bibliques. Je disposais dès lors d'un trésor ; j'en usais donc pour m'interroger davantage : Qu'est-ce qui conduisit mes pères à déserter leur table, assignant ainsi leurs femmes (épouse et filles) à résidence ? Où se trouve donc cet amour paternel - libérateur, suscitant et la vie, et des frères aimables et aimants - s'il ne se tient pas dans la maison familiale ? Qui sera notre défenseur, à nous, les *plus petits*, les laissés pour compte, les sans-voix, les enfants restés en souffrance dans le procès des générations ? Et surtout, comment sortir de l'infernale spirale de mort causée par des pères qui se dépensent sans compter pour leurs affaires, mais qui enchaînent par leur absence et leur silence, leur propre parenté à leur maison, sans espoir de délivrance? Je n'eus qu'à puiser parmi les joyaux de la Bible pour trouver réponse à ces questions.

## II

## La méconnaissance de l'ordre de la parole : l'avortement du dispositif de la génération

Ainsi adossée aux Écritures, et à la dimension universelle de mon histoire personnelle, je me suis parfois trouvée à prendre la défense de petits sans voix face à des pères[1] boulimiques, "grandes gueules" ou parlants totalitaires, tous *grands* qui usent de leur autorité et de la parole pour confisquer la vie des plus petits à leur profit ; car ces pères usurpateurs incarnent à leur insu l'Accusateur[2] au procès des générations, Accusateur qui porte alors, et pour ma plus grand honte, un visage d'homme[3]... un visage d'homme aimé. Sous le blâme, les meilleurs d'entre eux disent : je ne savais pas. Ils ne savent pas... Seigneur, pardonne-leur, ils ne savent pas ce qu'ils font... (Luc 23, 34). Car les pères ne savent pas qu'en refusant la parole à un *plus petit*, ils massacrent le *lien de confiance* qui *seul* a le pouvoir de lier les générations entre elles, qui seul a le pouvoir d'allier les membres d'une génération entre eux. Ils ne savent plus - mais comment ont-ils pu à ce point oublier qu'ils ont été eux-mêmes petits ? - que la vie ne se transmet pas sans la médiation de paroles d'hommes : de paroles de *grands*, désirants, accueillants et reconnaissants, qui articulent de fait une promesse de bienfaits à venir.

En effet, seule la parole donnée par un *grand* peut donner lieu à un *contrat d'alliance* en et entre les générations ; et c'est en s'appuyant

1. J'use ici du mot *pères* au sens large du terme : père charnel, mais aussi intellectuel, spirituel, transférentiel...

2. L'Accusateur est dans la Bible, le rôle qui, dans le procès des générations, fait avorter la naissance, qu'il s'agisse de la génération de l'humanité dans la parole, ou de la génération de la parole dans l'humanité : le rôle de l'Accusateur peut être joué aussi bien par l'oiseau dévorant la semence, dans l'enseignement du Royaume (Mc 4), que par le dragon dans l'Apocalypse (Ap 12), que par des acteurs humains (pharisiens, légistes, scribes, Hérodiens, juifs et apôtres) qui tentent de détourner le Christ de sa mission, ou de le faire périr avant son heure.

3. Pour plus de clarté, j'emploie le mot *homme* pour désigner la personne adulte de sexe masculin, et le mot *humain* pour désigner l'humanité au sens large du terme : homme, femme, adulte ou enfant...

sur elle, que les *petits* peuvent sortir, le moment venu, des esclavages et/ou des pressions injustes auxquels ils ont été soumis. Car de même qu'un contrat permet de remettre à plus tard la réalisation d'un objectif en liant deux parties de force inégale, de même la parole donnée par les *plus grands* aux *plus petits* permet aux *petits* de supporter le poids du réel en attendant le temps de *la liberté*, sans y perdre la *vie*. C'est pour cela que l'Eglise catholique ordonne ses ministres parmi les *grands*.

Cependant les hommes connaissent bien les dispositifs propres à *l'ordre de la parole*, ne serait-ce que sous la forme de la monarchie, ou des contes de chevalerie qui font rêver tant de garçons. En effet, le lien qui co-ordonnait un seigneur ou un roi à son vassal, reposait sur un *contrat de parole* : le seigneur (ou le roi) confiait un pouvoir, une charge ou un bien à un vassal qui en tirait des ressources de vie pour lui-même et sa maison, mais qui devait en contre-partie, les faire fructifier au profit du royaume. Le rapport de ce dispositif fut tel - les échanges politiques, commerciaux, culturels se sont développés en s'appuyant sur le crédit que l'on pouvait accorder à la parole du seigneur et de son roi - qu'il a soutenu, tant bien que mal, mais pendant des siècles, le régime socio-politique du royaume de France.

Cependant ce système avait son continent noir : il reposait sur la condition servile d'une partie de la population. En effet, les hommes libres pouvaient posséder des serfs qui, n'ayant pas ou peu de droits, étaient par conséquent enchaînés sans recours au maître ou à la maison dans laquelle ils étaient nés. Le serf n'avait qu'un moyen d'acquérir *la liberté* : le rachat ; mais l'affranchissement d'un serf était chose rare, parce que n'étant pas ou peu payé, il ne possédait ni de quoi se racheter, ni de quoi racheter sa famille. Le serf dont le maître était impitoyable pouvait donc tout au plus espérer sauver sa vie en étant racheté par un autre maître ayant du cœur.

En outre, le régime monarchique a donné lieu à des effets pervers, car certains des vassaux s'appuyaient pour exercer leur charge, non sur l'intérêt du royaume, mais sur l'attrait que le *pouvoir*, ou l'accumulation des richesses, exerce sur l'humanité : d'homme libre, le vassal devenait ainsi esclave, vendu à sa propre ambition par son désir perverti ; et il siégeait alors non plus à sa table, mais à celle de traîtres rassemblés pour faire périr l'épouse et le fils de son roi, afin d'asseoir

sa propre descendance à la place de l'héritier légitime. Or l'ordre de la parole, tel qu'il fut articulé sous la monarchie, s'appuie sur le modèle sémitique du seigneur, du roi ou du maître ayant pour servir sa maison ou son royaume des fils, et des esclaves sur lesquels il a droit de vie et de mort. Aussi les effets pervers inhérents à la monarchie étaient-ils déjà présents à l'époque du Christ : bien des seigneurs avaient vu des traîtres assassiner leurs fils uniques, pour prendre leurs places.

## III

## Un ordre pour une génération d'humains libres

On le voit, le bien-fondé de l'institution et de la tradition tient aux hommes, dont la vérité du désir et de la parole compte en premier chef. Or, aussi paradoxal que cela apparaisse, les Écritures, Jésus et l'Église se réfèrent à *l'ordre de la parole* précisément parce qu'il est sujet à caution : en effet, de même que l'on reconnaît l'arbre à ses fruits, de même la présence de *petits* circulant librement dans le royaume, témoigne de la justice des *grands*. Et de même que la montée des héritiers légitimes sur le trône paternel manifeste la vérité du rapport d'allégeance des vassaux à leurs rois, de même, l'accès des *petits*, les *fils du Seigneur* - fils de l'un et l'autre sexe[4] - à la souveraineté, témoigne de la vérité du rapport de "sous-mission" des *plus grands* à leur Seigneur. Quant aux usurpateurs, ceux qui ourdissent la mort des fils, toute *puissance* leur est retirée par le fait même que, craignant d'être découverts - et d'être alors "grillés"[5] - ils désertent la table de leur maison et manquent ainsi à leur place.

4. Selon la formule juridique antique: *filius utriusque sexus*. Au sein de la logique du royaume, la filiation pose le rapport de génération : en Dieu, c'est la relation de parole père/fils qui se trouve articulée, et non le rapport sexuel ; dans ce domaine, de même qu'il n'y a que des fils - de l'un et l'autre sexe - de même il n'y a que des pères, de l'un et l'autre sexe. Je rappelle en outre que, dans la Bible, les commencements et l'origine sont distincts : en effet, si Dieu se tient à l'origine de la vie, la parole donnée par un homme (qui engendre) à une femme (qui enfante) se trouve à ses commencements.

5. L'humanité aux prises avec l'usurpation et l'imposture se retrouve au feu, aussi bien dans les textes bibliques (Mt 18, 8-9 ; 25, 41), que dans les contes (Blanche-Neige, Conte du Genévrier... voir les **Contes** de GRIMM).

Saint Paul fut, pour un temps, de ces usurpateurs meurtriers (Gal 1,13-14). Parce qu'il a été atteint de plein fouet par le dévoiement de la transmission, il revient plus que tout autre sur l'*ordre de la parole* : il y noue tant le rachat de l'humanité par le Fils Unique du Seigneur, que la grâce qui nous fut accordée alors que nous étions condamnés à mort. Car si le Christ est venu, c'est afin de nous racheter, et s'il a fallu nous racheter, c'est que nous étions tenus sous le joug mortel de l'esclavage par la faute des pères. Or ce n'est pas pour l'enchaîner à un autre maître que le Fils Légitime a racheté l'humanité, mais pour lui rendre la *vie*, la *liberté*, la parole et son véritable statut : celui d'épouse ou de fils adoptif[6] du Seigneur, d'invité permanent à la table royale, de participant à la fonction paternelle, et d'héritier.

Car seuls les héritiers peuvent à leur tour être donateurs de *vie*, parce que, ayant été affranchis de la mort, *ils croient* que celui qui est à l'origine de la grâce, le Père, ne désire rien d'autre que la donner en abondance ; alors devenus *frères* du Fils Unique - frères de l'un et l'autre sexe - ils sont élevés au statut de témoin de la présence du Christ-Roi au monde. Mais que ces frères adoptifs prétendent à un autre statut, et les voilà usurpateurs ! Or rien n'est plus à craindre au royaume des frères qu'un retour aux pères et à leur faute (Exode 20, 4-8). En effet, il suffit que quelques-uns parmi les *grands* se fassent des idoles, des images de Dieu, pour que le corps fraternel soumis à leur autorité vole en éclat, et que l'universalité du nom du Père soit confisquée au profit d'idéologies sectaires qui massacrent à tour de bras[7]. La faute des pères est à craindre parce qu'elle cause, avec la complicité du mensonge, l'esclavage et la mort. En effet, prenant le Dieu-de-vie pour ces *grands* massacrants - alors élevés au statut de Moloch ou d'ogre tout-puissant, dévorateurs de chair fraîche - les plus petits se retrouvent enchaînés à l'autel du sacrifice pour tenter de le restaurer ;

6. De fils libre, parlant et vivant, et non de "fils à papa" enchaîné, tremblant et muet, à la maison de son père.

7. Et ceci au nom d'une normativité déguisée en raison d'État ; le *souverain bien* sera d'ailleurs la raison alléguée pour justifier l'assassinat du Christ, le masque dissimulant, mal, l'ambition, la jalousie meurtrière et la prétention usurpatrice du magistère d'alors envers le Fils Légitime.

jusqu'au moment où ils livrent à Dieu, non pas le cœur miséricordieux qu'il aime, mais ce qu'il abhorre : la chair vive des autres et/ou la leur[8]. La faute des pères est à craindre par-dessus tout parce qu'elle signe la fin d'une génération[9].

## VI

## Hommes et femmes, alliés pour la vie

"Cédez devant la prétention que vous apportent vos places et rôles publics", sera du coup le mot d'ordre adressé à tous les fils adoptifs de la maison du Seigneur. Cédez sur votre jouissance, vous qui occupez une place capitale, un rôle de chef de famille, et *a fortiori*, la position de ministre. Cédez le pas devant vos ambitions, non par ascèse ou mortification en vue de la perfection selon la loi, mais, parce que pour être des *grands*, vous n'en êtes pas moins des fils dans une maison, des vassaux dans un royaume qui ne vous appartient pas. Car si le Seigneur du Royaume, le Père des cieux vous a donné des *petits*, c'est pour que vous les établissiez en souveraineté et en humanité, et non pour que vous preniez sa place ou la leur ; or c'est en étant présents à votre table avec votre épouse, et non en exerçant le *pouvoir*, que vous participez à leur engendrement.

En effet, le Christ est un Roi chroniquement pris au dépourvu ; c'est pourquoi il compte sur tous les *plus grands* pour dresser sa table, pour nourrir, désaltérer, vêtir, accueillir et visiter les plus *petits*, ces plus petits qui le représentent en son absence (Mt 25, 34-40). Cependant, les *ministres* que l'Église catholique ordonne officiellement pour s'occuper de ces petits sont des hommes, et non des femmes. Cela revient-il

8. C'est ce qui est arrivé à saint Paul - qui a persécuté à mort les premiers chrétiens - et, sans doute, ce qui est arrivé à Judas qui, après avoir livré le Christ à ses meurtriers, s'est suicidé. "L'heure vient où celui qui vous fera périr croira présenter un sacrifice à Dieu. Ils agiront ainsi pour n'avoir connu ni le père, ni moi" (Jn 16, 2-3).

9. Si les chrétiens désertent actuellement l'Eglise, c'est non seulement à cause des idéologies qui y circulent, mais aussi à cause de la prétention démesurée et ahurissante d'un certain nombre de ses membres - dont certains n'hésitent d'ailleurs pas à se faire appeler "père".

à dire qu'il est impossible ou interdit aux femmes d'œuvrer dans la maison du Seigneur ? Non, loin s'en faut ; d'ailleurs, nous, les femmes, ne nous retrouvons-nous pas plus souvent qu'à notre tour à l'office ? En vérité, je trouve quant à moi, que les hommes manquent plutôt cruellement à cette place ! Mais, n'étant généralement pas *les plus puissantes* au regard de la loi du plus fort, comment pourrions-nous représenter ces *grands parmi les grands*, ces vassaux autoritaires, fiers officiers ou ministres impérieux qui, renonçant à établir leur propre lignée sur le trône royal, plient la nuque devant leur Seigneur, en signe de sous-mission ?

Car de même que les ministres, tout membres du gouvernement soient-ils, ne sont que des représentants, de même les ministres ecclésiaux ne sont que des représentants en qui s'articule, non le *pouvoir* selon la *res publica*, mais la *puissance* de la génération. Et si ceux-ci exercent leur "*res ponsabilité*" - c'est-à-dire leur capacité à peser le poids des choses - en siègant dans la pourpre et le velours, c'est pour nous rappeler à l'ordre... à *l'ordre de la parole*. Nous les *grands*, les fils du royaume, hommes et femmes, nous avons à nous parler, nous avons à "co-res-pondre", afin que les *petits*, voyant et entendant la promesse de vie et de *liberté* enchâssée au cœur de nos paroles, puissent se soutenir de notre alliance.

Et si la parole échangée entre homme et femme est un signe solide auquel les *plus petits* peuvent tenir fermement, c'est parce que nous sommes, nous les femmes, les premières au rang des *plus petits*, par rapport aux hommes, les *plus grands* au regard de la loi du plus fort[10]. Et étant les premières au rang des *plus petits*, nous sommes

10. En Eph 5, 21-28, saint Paul emploie la figure de la ré-génération pour parler de l'alliance entre les sexes : dans son optique, est mari pour une femme celui qui se comporte envers elle en donateur de vie (et non celui qui, même s'il en porte le titre, la traite en esclave). La sous-mission entre homme et femme relève donc de la structure d'accueil constituée en vue de la venue d'un troisième. En effet, il ne faut pas oublier que Paul eut pour souci constant la formation du corps fraternel ; aussi concevra-t-il le rapport homme-femme - s'il y circule le signe de l'amour, à savoir la liberté assise sur la foi en la parole donnée - comme un espace de génération équivalent au champ libre donné par le Christ à son Eglise.

les premiers témoins de l'actualité de la grâce royale et de la réalité de la parole libératrice, aux yeux de nos *petits* : lorsque délivrées de l'assignation à résidence par la *présence librement consentie des hommes* dans la maison du Seigneur - présence réelle, présence *à l'office*, pour nourrir du pain de la parole, désaltérer du vin de la *liberté* et reconnaître ainsi ces *petits* que nous avons enfantés pour la vie - nous pouvons enfin, pleines de confiance, sortir souverainement de la maison, afin de gagner quelque repos.

Michèle ROSSET

# Revue d'éthique et de théologie morale

LE SUPPLÉMENT

N° 193 — Juin 1995




Le numéro : 100 F TTC – Abonnement 1995 : 220 F

CCP : Le Supplément 4263.95 D Paris

LES ÉDITIONS DU CERF, service abonnement : B.P. 65 - 77932 PERTHES CEDEX 07

**Dominique STEIN**

# Réflexion psychanalytique à propos du sacerdoce des femmes

*L'auteur ne veut pas jouer la psychanalyste "de service". La psychanalyse ne saurait objectivement disposer d'un savoir universel, elle ne peut comme telle avoir d'opinion sur une pratique institutionnelle ancienne. Aussi l'auteur s'impliquera-t-elle dans ce débat, parlant en son nom, sans hypostasier un savoir. Après avoir succinctement exposé quelques enjeux psychanalytiques de la différence des sexes, l'auteur analyse le sens pluriel, chez une femme, en raison de son histoire personnelle, de son désir éventuel d'être prêtre : elle n'y voit aucun élément structurellement névrotique, et ceci d'autant plus que la fonction symbolique de la présidence eucharistique est de soi indifférente à la différence sexuelle. Il reste donc à écouter l'expérience de celles qui déjà exercent cette présidence*

Psychanalyste, praticienne depuis déjà plusieurs décennies, suis-je en droit de participer au débat portant sur le sacerdoce des femmes au titre de mon expérience et de la théorie qui la fonde et la sous-tend ? Je demande instamment que l'on prenne cette question au sérieux. Il ne s'agit pas d'une introduction rhétorique d'où le doute serait d'autant plus facilement balayé que le seul fait de ma participation en donnerait d'avance la réponse. Non, il s'agit de s'interroger sérieusement sur le bien-fondé de la démarche que je voudrais suivre.

## I

## Légitimité d'une démarche psychanalytique

Car écrire *en tant que* psychanalyste sur un sujet qui ne tire pas *directement* sa consistance de la pratique quotidienne de la cure, c'est participer, *volens nolens*, à un mouvement envahissant le monde médiatique contemporain. Ce serait jouer le rôle de ce que j'appelle, si l'on veut bien me pardonner cette familiarité, "le (ou la) psychanalyste de service". Il suffit d'ouvrir la télévision sur un débat traitant d'un problème de société pour voir apparaître LE psychanalyste qui va constamment être sollicité de donner le point de vue de la psychanalyse sur le sujet discuté. Il se produit alors dans l'esprit de l'animateur des débats comme dans celui du téléspectateur un amalgame entre l'opinion subjective (et à ce titre parfaitement légitime) du psychanalyste concerné et un énoncé qui représenterait LA PSYCHANALYSE, toutes tendances théoriques et pratiques confondues. Le monde des livres n'échappe pas davantage à cette déviation puisque viennent de paraître *Les hommes politiques sur le divan* (J.-P. Winter, Calman-Lévy, 1995), et *Malaise. Soixante symptômes du monde comme il Freud* (G. Miller, Le Seuil, Champ freudien, 1992). Je souscris entièrement à la mise en garde de Jean Frécourt à ce sujet : "La psychanalyse devient ici alibi, couverture, et (...) instrument qui risque de faire illusion auprès des lecteurs en quête de sens, ou d' "explications" en un temps de désarroi de la pensée et des pratiques, et pas seulement en politique"(*Le Monde* daté du vendredi 10 février 1995).

A suivre ce courant on abuse le lecteur en prétendant trouver dans le corpus théorique de la psychanalyse une réponse adéquate à tout problème soulevé. De plus, la psychanalyse n'a rien à gagner en s'éloignant de la spécificité de son champ, son expansion médiatique semblant inversement proportionnelle à sa prise au sérieux dans les milieux de savoir et de thérapie où elle avait naguère toute sa place.

Cette utilisation de l'outil psychanalytique n'épargne pas davantage la presse quotidienne et il est bien difficile, étant donné son retentissement, de ne pas citer à ce sujet l'article publié dans *La Croix* du 26 novembre 1992, intitulé "Madame le Prêtre" et signé Tony Anatrella, "psychanalyste, spécialiste de psychiatrie sociale". Sans

entrer pour le moment dans la critique de ce texte, faudrait-il le joindre au dossier pour le fermer sans appel sous la rubrique d'une psychanalyse *appliquée* dont la grille d'interprétation laisserait passer entre ses mailles trop larges le vif du sujet qui nous occupe ? Je vais tenter d'appréhender ce dernier en serrant de plus près l'expérience analytique.

Auparavant, il me faut soulever encore une objection, extra-territoriale, celle-là, au champ analytique. Comment, en effet, aborder le statut d'un sacerdoce pour les femmes sans définir le cadre théologique et ecclésial dans lequel ce sacerdoce adviendrait ? Comment isoler un tel renversement de la pratique liturgique, sacramentelle et spirituelle, de ses implications plus personnelles, plus directement liées à la subjectivité ? D'autres auteurs assument dans ce numéro la partie essentielle de cet abord, mais professant qu'on ne peut valablement s'exprimer sans s'impliquer, je dirai quelques mots de ce que je peux percevoir en première personne de l'accession des femmes au ministère sacerdotal.

## II

## La différence des sexes

Pratiquant la psychanalyse en France, dans un milieu généralement marqué par un climat familial et social d'origine judéo-chrétienne (et majoritairement catholique), je n'ai pas eu à écouter des femmes désirant ou se destinant à devenir prêtres, ce qui aurait été possible si j'exerçais par exemple en Angleterre. Le contexte historique peut et doit être pris en compte dans une parole psychanalytique qui se veut aussi étroitement liée que possible à la pratique. Or, dans la France catholique contemporaine, l'ordination éventuelle des femmes signifie l'accession à une place occupée jusque là massivement et exclusivement par des hommes. Ce qui m'intéresse donc est en quoi ce changement de place, ce dé-placement touche à des points nodaux du déroulement de chaque cure : la différence des sexes et l'histoire singulière de sa découverte et de son appropriation par le sujet sexué, le rapport à la symbolique de la castration, les problèmes d'identité et d'identification.

## Freud

On sait que, dans l'élaboration de l'histoire de la sexualité infantile, Freud a distingué plusieurs phases : orale, anale et génitale. Il n'est peut-être pas inutile de rappeler que l'affirmation d'une vie "sexuelle", d'une vie de pulsions, de satisfactions attachées à des zones érogènes, de plaisirs auto-érotiques chez l'enfant, avant l'âge de la puberté, a représenté un scandale dont nous ne percevons peut-être que les échos assourdis mais qui a marqué dans la connaissance de l'humain un avant et un après irréversible.

L'évaluation des théories freudiennes concernant la structuration libidinale à la puberté du garçon et de la fille est plus complexe. En effet, si Freud affirme que la libido est "d'essence mâle", il corrige aussitôt cette assertion par celle de l'existence d'une bisexualité psychique : "Tout être humain... présente, au point de vue biologique, un mélange des caractères génitaux propres à son sexe et des caractères propres au sexe opposé, de même qu'un mélange d'éléments actifs et passifs, que ces éléments d'ordre psychique dépendent ou non de caractères biologiques."[1]

## Evolution des théories psychanalytiques

Un monument critique a déjà été consacré au caractère préférentiellement, sinon exclusivement, phallique du modèle freudien. Année après année se construit une autre approche du problème. Ainsi que, pourrait-on dire aujourd'hui, de *l'envie de posséder un pénis*, souhait inconscient que chaque femme cultiverait depuis la découverte ancienne (ou le refoulement ancien de cette découverte) qu'elle n'est pas pourvue de cet attribut, qu'elle porte en elle un manque, indéfiniment déplacé ou renouvelé, bref qu'elle entretient avec l'angoisse de castration des rapports privilégiés.

1. S. FREUD, **Trois essais sur la théorie de la sexualité**, Paris, Gallimard, 1949, pp. 148 et 216.

Une importante tendance psychanalytique contemporaine préfère mettre l'accent sur la relation que l'un et l'autre sexe entretient avec un *symbole phallique* qui représenterait la toute-puissance invincible et totalisante à laquelle l'un et l'autre sexe serait confronté dans un rapport de possession (l'avoir – ou pas, le perdre – ou pas). Cette dernière tendance a l'avantage d'insister sur l'aspect symbolique du problème et de le situer — au moins en partie — en-deçà ou au-delà de la différence anatomique des sexes, tout individu mâle ou femelle étant confronté inconsciemment au désir de toute-puissance et à la crainte de perdre son intégrité, soit à l'*angoisse de castration.*

Cependant la référence au phallus, particulièrement présente dans l'œuvre de Jacques Lacan et de ses disciples "n'arrange qu'à moitié les choses", comme l'écrit si justement Jacqueline Rousseau-Dujardin[2] : "qu'il soit enviable comme figure de toute-puissance à jamais inaccessible pour les deux sexes n'empêche pas qu'il se réfère à, qu'il s'origine dans, un objet "présent" chez l'un, absent chez l'autre".

## Désir d'une femme

Il ressort de tout cela que si une femme, à un moment de sa cure, exprime le désir conscient d'accéder à telle fonction ou à tel rôle habituellement réservé à un homme, les interprétations de ce désir peuvent être multiples ou multi-déterminées. Est-ce une adresse à un père qui a toujours marqué une préférence pour le frère voué au plus éminent destin et le moyen de triompher enfin de cette rivalité fraternelle ? Est-ce l'apaisement d'une souffrance liée à une ancienne non-reconnaissance ? Est-ce encore l'accession à une place que la femme s'était à elle-même interdite, interdiction liée à ce qu'elle considérait jusque là comme une malédiction — la malédiction d'être née femme —, le paradoxe voulant qu'elle se conformât inconsciemment à la place seconde prétendument à elle attribuée ? Serait-ce donc enfin, que, libérée de ses entraves, elle brigue un poste où elle pourrait utiliser ses compétences, indifférente au monopole masculin en vigueur jusque là ?

2. Jacqueline ROUSSEAU-DUJARDIN, **L'imparfait du subjectif**, Paris, L'Harmattan, 1995, p. 134.

Dans un univers où l'accession à la prêtrise se poserait en ces termes, on ne voit aucune raison de l'ordre de l'inconscient tel qu'il se manifeste par ses rejetons dans la cure, pour stigmatiser cette accession comme étant de nature névrotique, fut-ce de la "névrose infantile commune". Affirmer que "la femme dans son inconscient rêve souvent d'être un homme" (Tony Anatrella, article cité, 1ère colonne) sans autre commentaire ni justification procède d'un schématisme peu compatible, j'espère l'avoir montré, avec la subtilité des détours de l'inconscient.

## La fonction symbolique

Reste la grande question de la fonction symbolique. En admettant que la fonction sacerdotale (jusque là dévolue en catholicisme romain au prêtre-homme exclusivement) soit une fonction symbolique dont la visée est de représenter le Christ sur la terre et dans l'histoire (conception à laquelle je m'empresse de dire que je ne saurais souscrire), il faudrait au moins s'entendre sur la définition d'une fonction symbolique. S'agit-il d'une identité point par point, et terme à terme, à la personne de Jésus ? En ce cas, que faire d'un non-circoncis (la question après tout s'est posée historiquement), d'un Noir, d'un Jaune, d'un homme instruit ? A la limite, que faire d'un prêtre (on ne trouve guère de modèle sacerdotal dans les récits néo-testamentaires) ?

S'agit-il au contraire (si l'on pense par exemple à la présidence de l'Eucharistie) d'une relation que la personne du prêtre établit par son ministère entre une Réalité invisible et l'assemblée visible des croyants renouvelant par sa *fonction symbolique*[3] un événement qu'elle présentifie, ce qui est l'essence même du symbolique ? Fonction symbolique qui serait d'ailleurs tout autant à l'œuvre dans une conception différente de la présidence de l'Eucharistie où, le président ordonné à cette fin assurerait, par son ministère, la communion entre une assemblée célébrante et l'ensemble de l'Église.

3. " L'essence du symbolisme consiste en "un rapport constant", entre un élément manifeste et sa ou ses traductions. Cette constante se retrouve (...) dans des domaines d'expression très divers (...) : mythes, folklore, religion, etc." in J. LAPLANCHE et J.-B. PONTALIS, **Vocabulaire de la psychanalyse**, Paris, P.U.F., 1967, p. 479.

En ce cas, et à condition de remplir les conditions que la communauté croyante et ses responsables exigent, obéissant strictement aux catégories de la pensée symbolique, peu importe la personne qui est en charge de cette fonction. Que viendrait faire en la matière la différence sexuelle de l'ordonné(e) ? Aucun argument en ce sens ne peut en tout cas être fondé sur ce que la psychanalyse peut dire de l'ordre du symbolique. C'est pourquoi l'argumentation de Tony Anatrella contre l'ordination des femmes qui est fondée uniquement sur le (prétendu) refus de la différence sexuelle n'est pas pertinente en la matière. Pas plus d'ailleurs que la superposition entre la fonction sacerdotale et la symbolique paternelle. Je ne peux pas croire qu'il suffise que l'on s'adresse au prêtre sous le vocable de "père" pour qu'il occupe, de droit, la place d'un père. Ce serait se glisser dans un monde conflictuel œdipien dont on ne voit pas quelle pourrait être l'issue.

Si l'on se réfère par ailleurs à l'importance que des signifiants comme la Loi ou le Nom du Père revêtent dans la grammaire lacanienne, on ne voit encore pas comment les faire fonctionner quant à la personne du prêtre, sauf à enfermer la foi dans un face-à-face Père-Fils où je me demande quelle place occuperait l'homme-prêtre, quelles seraient ses identifications et ses prétentions à la toute-puissance ?

## "Faire comme les hommes ?"

Un dernier point : qu'en est-il de l'attribution aux femmes, et particulièrement aux femmes qui souhaitent être ordonnées, du désir de "faire comme les hommes" ? J'ai voulu jusqu'ici rester au plus près de l'expérience analytique, mais dans la mesure où je n'ai pas reçu de patiente dans cette situation, il me faut, pour répondre, faire référence à des témoignages recueillis et à une expérience vécue hors de la cure.

Même dans l'éventualité où il en serait ailleurs question dans le présent volume, je tiens à rendre hommage au recueil de témoignages de femmes-prêtre de l'Eglise d'Angleterre : "Des femmes pour le royaume de Dieu", témoignages recueillis par Jean Mercier. Quelles que soient les barrières dogmatiques, idéologiques, misogynes, qu'on souhaite élever à l'encontre de la prêtrise des femmes, quelle leçon elles donnent et (là où je les rejoins particulièrement) quelle leçon de pragmatisme modeste qui remplace la querelle idéologique par une simple

constatation que "seule leur présence et leur travail ont converti (les) opposants à la nécessité que des femmes soient prêtres"[4]. J'ai lu et relu ces pages, je les ai écoutées résonner en moi et je n'ai entendu aucune fausse note, aucun son triomphaliste ou revendicateur, plutôt une acceptation tranquille (et maintes fois exprimée) de leur vulnérabilité qui m'apparaît comme une forme élégante de leur réel courage. Avant de décider *a priori* et *ex cathedra* de leur statut et de leurs motivations, si on les écoutait ?

L'après-midi du 16 octobre 1994, j'ai été conviée à la cathédrale américaine de Paris à une célébration présidée par la Révérende Rosalie Hall et prêchée par la Révérende Judith Rose. Je ne m'attendais pas à un rituel aussi "classique" : procession précédée de la Croix, sermon prononcé en chaire, maître-autel adossé au fond du choeur, etc. Et — comment le dire ? — comment rendre compte du choc produit par le *signe*, le signe corporel, l'habitation féminine de l'habit liturgique, les visages, les voix, les coiffures, le maquillage, si quotidiens, si naturels, si incarnés. Peut-être est-ce rester trop dans le phénomène que de penser qu'un univers se déchirait, s'ouvrait à sa moitié jusque-là déniée, cachée ? N'y avait-il pas dans ce moment une trace légère de "la *ruah* de Yahweh qui mène le peuple de Dieu"[5]?

Ne s'élevait-il pas une légère musique adressée aux femmes et aux hommes de bonne volonté : vous aussi, levez-vous et marchez ?

Dominique STEIN

4. J. MERCIER, **Des femmes pour le Royaume de Dieu,** Paris, Albin Michel, p. 13.

5. Teresa BERGER, “Les femmes, éléments étrangers dans le corps du Christ” in **CONCILIUM** (Paris, Beauchesne), N° 259, mai 1995, p. 168.

Chantal AMIOT

# Le 'non' balthasarien à l'accès des chrétiennes au ministère presbytéral

## Étude critique

*Les différents documents doctrinaux édités par Rome sur le statut ministériel de la femme trouvent un fondement réflexif non négligeable dans la théologie esthétique de Urs von Balthasar. Celui-ci ordonne sa théologie autour du mystère trinitaire et de l'incarnation du Verbe pensée selon l'ordre des figures et symbolisée dans les "épousailles" entre le Verbe et l'humanité. Celle-ci réalise sa vocation non dans le déploiement historique de son activité, mais dans le "oui" à l'Epoux divin dont le Christ est la figure. L'humanité devenant ainsi église vit au féminin son lien avec le Christ. Dans l'église terrestre, seul peut représenter l'Epoux l'être masculin, la femme se modelant sur Marie, modèle de l'épouse acquiesçante. Cette théologie symbolique, en raison de ses effets pratiques, pose des questions sur sa pertinence.*

Le 26 mai 1994, dans sa Lettre Apostolique *Ordinatio Sacerdotalis*, le pape Jean-Paul II a déclaré que l'ordination sacerdotale, qui donne la charge "d'enseigner, de sanctifier et de gouverner les fidèles"[1],

1. **La Documentation Catholique**, 19 juin 1994. N° 2096, p. 551.

doit être exclusivement réservée aux hommes. Les raisons sont reprises de la déclaration *Inter insigniores* du 28 janvier 1977, faite par la Congrégation pour la Doctrine de la Foi : le Christ n'a choisi pour Apôtres que des hommes ; la pratique de l'Église fut constante sur ce point ; cette exclusion est en accord avec le plan de Dieu sur l'Église, et c'est le mystère même de l'Église et de son rapport au Christ qui serait en cause si les femmes accédaient au ministère sacerdotal ; enfin, aucun appel au contexte culturel ne peut avoir valeur contre le geste souverain du Christ.

Or ce refus est aussi celui de Urs von Balthasar et trouve fondement en sa théologie. Après la déclaration *Inter insigniores*, voici ce qu'il écrivait en 1980, dans son livre *Aux croyants incertains* :

"C'est pourquoi la femme qui aspirerait au rôle masculin dans l'Église tendrait à un "moins" et désavouerait le "plus" qu'elle est... Marie n'a pu dire de sa bouche "Ceci est mon Corps"... "Je t'absous". A la Croix, elle n'a pas représenté le sacrifice de son fils, mais elle a été — en étant écartelée et remise à l'autre fils — partie prenante, dans le silence et l'effacement, de ce sacrifice. Elle est la femme qui dit "oui" et chacun, dans l'Eglise, a part à ce "oui". Même l'homme, même le prêtre est, sous ce rapport, marial."[2]

Notons d'abord un paradoxe : le refus de l'accès des femmes à l'ordination sacerdotale s'accompagne de l'importance la plus considérable donnée au "principe féminin". Celui-ci, en régime chrétien, reçoit le nom de "principe marial" : attitude d'obéissance aimante dont la Vierge Marie demeure l'archétype dans l'ordre créé. Elle est le modèle de la sainteté subjective liée à la virginité, de la foi donnée et pleinement féconde. Elle est la femme concrète qui dit l'éternel féminin dans le mystère des épousailles entre le Christ et l'humanité. Cela même interdit aux femmes l'accès à l'ordination.

Ici commence le travail de discernement critique.

De quelle épistémologie théologique dépend une telle prise de position ? Quelles sont les implications de la médiation esthétique dont Balthasar fait le choix ? Peut-on déceler, dans les principes qui sont les siens, quelques difficultés épistémologiques qui, non perçues, pourraient produire des effets idéologiques ?

2. **Aux croyants incertains,** Ed. Lethielleux, p. 92.

I

## La méditation théologique de Urs von Balthasar

Nous en dégagerons succinctement les aspects décisifs pour notre propos :

*Le dessein* de Urs von Balthasar est d'abord de redonner vie à la théologie, en refusant un intellectualisme desséché afin de donner aux hommes le goût de Dieu. Savourer Dieu de manière à se quitter définitivement pour lui : voilà la Sagesse. Elle est admiration devant un Dieu "toujours plus grand", exprimé dans l'éclat de la Figure du Christ. Seule elle donne d'entrer dans une extase d'amour éveillée par la Beauté du Dieu qui vient, c'est-à-dire sa Gloire.

La médiation esthétique va donc jouer un rôle capital, même s'il s'agit d'une esthétique théologique qui part des données de la Révélation. Elle honore la sensibilité sous ses deux aspects :

- *La sensorialité* : le rôle des sens est fondamental ("Celui que nous avons vu de nos yeux... et que nos mains ont touché" – 1 Jn 1,1). Rien n'est moins désincarné que cette théologie, rien n'est plus charnel. Plus exactement : le spirituel est charnel.

- *L'affectivité* : toute esthétique appelle une érotique. La Beauté, *a fortiori* celle de Dieu, appelle notre *éros*, même si celui-ci est transfiguré par l'*agapè* divine. Et l'*éros* touche à la sexualité.

- *La méthode* : quand le regard se fait esthétique, c'est toujours la même réalité que nous redécouvrons sans cesse et sans l'épuiser. La profondeur de l'oeuvre apparaît de plus en plus grande et elle va de pair avec la possibilité de prendre en compte les déterminations les plus concrètes. Ainsi en va-t-il du cheminement de Balthasar dans les trois volets de son triptyque : *La Gloire et la croix, La Dramatique divine* et *Le Théologique*. Ainsi se comprennent les deux notions centrales des deux premiers volets : celle de *figure* et celle de *mission.*

Exposons rapidement leurs traits décisifs.

### La notion de figure

Elle dit d'abord l'ouverture de ce qui est et se donne dans une apparition de lui-même : Vérité dont la beauté dit le rayonnement gratuit

et inépuisable. En ressaisissant dans l'unité d'une *forme* le pur *éclat* de ce qui est, la figure se crée comme un corps de parole, une *expression* reçue par *impression.*

Théologiquement, la Gloire sera la Beauté de Dieu, l'éclat par lequel il se fait connaître dans la Figure de Jésus-Christ. Celle-ci communique la splendeur de Dieu et illumine le sens de l'histoire humaine. En effet :

- d'une part, le resplendissement de la Gloire du Père, Jésus, Verbe incarné, *exprime* dans l'histoire le Verbe incréé dans sa correspondance parfaite au Père,
- d'autre part, l'humanité de Jésus, sous la conduite de l'Esprit, pourra *exprimer* ce qui récapitule la vocation de l'humain : l'obéissance de la foi.

Dès lors, dans l'Unique, le Verbe fait chair *(homo)*, se dit l'Alliance. Il est l'*expression* consommée de Dieu dans la générosité de la communication de lui-même, et de l'homme dans sa foi. Il est la Figure des figures, irradiant et s'exprimant en s'imprimant dans nos cœurs.

## La notion de mission

Elle réassume, dans la dramatique divine, celle de Figure, et donne à l'événement de la Révélation la profondeur d'un drame : celui du Salut, le Bien que Dieu fait à l'homme.

- Elle est la clef de voûte de toute anthropologie, car seule elle permet de répondre à la question : qui suis-je ? Pour le savoir, il faut qu'un autre m'appelle, me nomme et m'envoie en me donnant une charge, une *"mission"*. Ainsi se fait le lien entre les deux notions de *mission* et de *personne.*

- Jésus est la *personne-archétypique.* Car il est l'Envoyé, pour une mission si universelle qu'elle ne peut que dépasser l'attribution à une simple humanité. Sa mission doit donc s'enraciner dans le mystère trinitaire : il y a celui qui envoie, celui qui est envoyé. La source de la mission du Christ est sa *procession* du Père, sa relation à lui dans une parfaite correspondance. Jésus *se laisse* envoyer.

- Au cœur de la notion de Personne, il y a ainsi envoi, donc dépossession de soi pour l'autre. C'est la *kénose* qui fonde, au sein du mystère trinitaire, ce qu'est une personne.

- Il faut noter, dans l'envoi du Fils, un renversement de l'ordre trinitaire : au cours de l'histoire, c'est l'Esprit qui conduit Jésus et lui présente la règle objective d'amour, de correspondance entre lui et le Père — même si "l'expiration" commune de l'Esprit par le Père et le Fils perdure. Sinon, comment l'Esprit pourrait-il autrement exister dans et au-dessus du fils ?

- Cette personne archétypique du Christ n'est pas seule, mais liée à une *multitude* qui prend aussi visage et personnalité de par l'envoi de chacun en mission. Nous sommes en lui, de lui, c'est-à-dire que nous sommes *son corps.* Mais nous sommes *autres* que lui. C'est le *thème de l'épouse* qui, "de même chair", est cependant différente. Laissant *s'imprimer* en elle ce qui s'exprime du don d'amour de l'Epoux, elle va participer à la Mission de l'Unique et être constituée comme *personne théologique* : c'est l'Église.

En son centre, une femme, Marie. En celle-ci, à une place seconde, lieu de la féminité, nous trouvons l'existence individuelle qui donne à l'Église son modèle et aux femmes leurs rôles d'épouses et de mères. Cette analyse[3] conduit à la prise de position indiquée : le refus de l'accès des chrétiennes au ministère presbytéral.

## La mission de la femme : son incapacité ministérielle

L'analyse est à la fois anthropologique et christologique.

*a) Analyse anthropologique : la double mission de la femme*

- Elle est dominée par la conviction de la primauté naturelle de l'homme sur la femme révélée par la Genèse dans une lecture où Adam est toujours identifié à Ish. L'homme parle, la femme ne fait que répondre (*"Antwort"*), même si elle est aussi visage (*"Antlitz"*). Balthasar utilise également le schème de la procession Père-Fils pour dire la relation homme-femme (dépendance d'origine, relation de correspondance dans l'obéissance), même si la femme n'est pas fille d'Adam/Ish.

- L'homme est simple, d'un seul coup parole et semence ; la femme, double, prise entre l'époux et l'enfant. Cette dualité-diastase est la marque du créé fini. Seconde, elle est secondaire. Dans le cas de la femme,

3. **Dramatique divine** - II vol. 2, p. 237 à 288.

la relation n'est que la marque de la contingence.

- La femme comme la créature a pour mission naturelle d'être réponse personnelle (épouse) et réponse de reproduction générique (mère), "vase de la fécondité de l'homme"[4] : *Tota mulier in utero* (la femme est tout entière dans le sein). La maternité est le signe distinctif de la créature.

*b) Analyse christologique*

- La primauté naturelle de l'homme devient alors primauté absolue.

- Jésus n'a pas seulement en face de lui un collectif générique (Église), mais un visage concret qui lui fait face (Marie). Mais celle-ci, première dans l'ordre terrestre par rapport à l'enfant masculin, accède à sa place de seconde en étant située progressivement dans l'Église (inversion analogue à celle de l'Esprit conduisant Jésus, puis expiré : il vient du Père et du Fils).

- Mais qui est l'Église ? Sa personne doit correspondre au double aspect de sa mission (Épouse et Mère). Elle n'est ni totalement autre que le Christ — ce serait la constituer en personne à l'égal de lui —, ni le Christ — à ce compte le Christ, tête et corps, serait la même personne. C'est pourquoi Balthasar forme la notion de *"quasi-personnalité"* de l'Eglise. Celle-ci est un "Nous" commun fait de missions qui se compénètrent et que les uns et les autres doivent, dans l'unique Esprit, au Fils et, avec lui, au Père. L'Église s'enracine dans la Communion trinitaire et sa quasi-personnalité se reçoit de ce qu'est une personne : un "je" désapproprié et ordonné à tous. C'est ainsi qu'elle est communion.

*c) Incapacité ministérielle des femmes*

Balthasar passe ici sans hésitation d'une réflexion sur la femme en général, à Marie, puis à l'Église, puis aux femmes concrètes, sans que la moindre discontinuité vienne interrompre la cascade des correspondances. Les femmes, ayant Marie pour *seul* type, ne pourront avoir le charisme du ministère. Elles se mettront, comme épouses, à la disposition de l'Époux, sans pouvoir prendre place dans l'institution hiérarchique. En effet, celle-ci est la garantie de la présence constante du Christ-Époux à l'Église-épouse :

"C'est pourquoi elle est confiée à des hommes (*viri*) qui, bien qu'appartenant à la féminité englobante de l'Église, tirés d'elle et restant

4. **Ibid.**, p. 229-231.

en elle, possèdent le ministère et la fonction de personnifier le Christ venant vers l'Église et la fécondant.[5]"

Il faut avouer qu'anthropologiquement, nous ne pensons plus exactement de la sorte. N'importe qui, actuellement, reconnaîtra que la semence est, à part égale, celle de l'homme et celle de la femme. Ensuite, même si, dans les faits, règne la primauté de l'homme sur la femme, quelque chose a changé dans la représentation des rapports homme/femme. Enfin, de par leur maternité plus librement envisagée, les femmes ne voient plus leur destin dans le seul enfantement qu'il soit charnel ou spirituel.

Une rupture anthropologique s'est opérée, qui nous invite au discernement critique des principes mis en œuvre dans cette méditation théologique.

## II

## Les principes épistémologiques mis en œuvre

On peut les énumérer ainsi :

1) L'expressionnisme,

2) La mise à l'écart de l'Histoire concrète,

3) Le choix de la seule image des épousailles comme pivot d'une théologie spirituelle.

Ces trois principes s'épaulent mutuellement de manière à donner la réponse négative que l'on sait à l'accès des chrétiennes au ministère presbytéral. Ils forment un véritable paradigme théologique et toute nouvelle manière de penser devra opérer une certaine rupture épistémologique à leur égard, en réévaluant de la sorte leur profil.

### L'expressionnisme

L'expressionnisme est *naturellement privilégié par un tempérament d'artiste*. Qu'en rigueur philosophique, l'on ne puisse dire sur Dieu que

5. **Ibid.**, p. 283.

très peu, (selon Saint Thomas : qu'il existe ; qu'il est, dans la simplicité de son être, l'exister, et ce que les propriétés transcendantales de l'être — unité, vérité, bonté — nous permettent d'inférer ; qu'il nous communique l'être), et que nous ne soyons guère rigoureux dans notre langage symbolique sur lui, voilà qui est bien monotone, et peu "ravissant" au sens fort du terme. L'expérience du cœur y trouve-t-elle son compte ? La sensibilité, qui donne ses assises à notre esprit, en est-elle recréée ? Et l'amour en est-il éveillé dans une admiration inlassable ? C'est peu probable.

Ainsi, connaître Dieu comme causalité à partir des créatures ne suffit pas. C'est le chant du monde qui le glorifie. L'admirable, c'est que le monde créé, entièrement transparent, ouvert à la présence de Dieu, transfiguré serait capable de dire le Dieu Trinité. Or cela est possible puisque le Fils, *expression* absolue du Père (Verbe incréé), est l'archétype de tout le créé (Verbe incarné, exemplaire de toutes choses).

Avec ce Christ, Figure de toutes les figures, Alliance suprême dans l'obéissance de la foi, mais également exemplaire de tout le monde créé, *l'analogie de l'être* sort de la simple proportionnalité qui est rapport semblable entre des choses très différentes. La Création est "*analogia entis*" (analogie de l'être), c'est-à-dire : vue de Dieu, elle est *révélation* libre ; vue de la créature, elle est *participation* à Dieu.

"C'est pourquoi l'être divin peut devenir transparent dans la Création à tel point qu'il arrive au spectateur des réalités mondaines de contempler le Modèle à travers l'image et d'oublier en cette occurrence qu'il ne le voit pas immédiatement, mais seulement dans le miroir des créatures... Le symbolisme des réalités mondaines devient alors tellement leur véritable nature, et l'image elle-même devient si transparente que la lumière divine y brille comme immédiatement. C'est là la forme particulière d' "intuition" qui se présente dans la connaissance symbolique et qui consiste dans un passage psychologiquement immédiat par-dessus le signe ontologique toujours présent (*medium quo*)."[6]

Quand nous découvrons le Premier né de toutes créatures, alors, en lui, passe l'axe du monde. En lui ne se dira pas seulement l'acte de causalité par lequel le Père pose le monde, mais à Lui, nouvel Adam,

6. **Phénoménologie de la vérité**, p. 222-223.

tout sera rapporté comme au premier Analogué, dans une analogie, non plus de simple proportionnalité, mais de *proportion* véritable entre le monde invisible et le monde visible, et, également, entre l'Ancien monde et le Nouveau monde. Tout communique dans une mystérieuse correspondance, tout consonne grâce à ce point d'intersection. Le monde chante la Gloire de Dieu. La totalité du monde propose une *symbolique*. Mais on passe ici du sens faible du mot 'symbole' (une chose qui n'est pas ce qu'elle signifie) au deuxième sens (une chose qui est réellement ce qu'elle signifie). Tout est *sacramentum.*

*Ainsi, le symbolisme* est, tel que *dans l'être même*. Or, ceci est une épistémologie philosophique et théologique qui, de par l'importance de l'*expressio* et de la *participatio*, est un *réalisme ontologique*, dans lequel "en bas, c'est tout comme en haut", selon l'expression de Leibniz parlant du phénomène. Auquel le prudent Kant répondra en avançant le risque de dogmatisme, y voyant le désir de totalité de la raison comblé de façon illusoire : "Nous avons affaire à une illusion naturelle et inévitable qui repose elle-même sur des principes subjectifs et les donne pour principes objectifs."[7]

C'est pourquoi une autre épistémologie du symbole le fait reposer sur un *jugement* que nous portons, limités que nous sommes, sur la base du contexte historique dans lequel nous sommes pris, pour nous aider à penser ce qui nous dépasse.

Dans ce cas, il est, certes, très légitime d'user de symboles, précisément parce qu'on ne peut considérer Dieu en soi, mais seulement dans la relation qu'il a avec nous : on peut donc partir du sensible pour parler de lui ; mais à condition de voir dans le jugement que nous formons un jugement qui est illuminant, qui ne peut définir objectivement le sujet à partir duquel se déploie la symbolisation en lui appliquant ce qui est dit du symbolisé (jugement r*éfléchissant*, mais non *déterminant*). En l'occurrence, si l'union de l'homme et de la femme sert de tremplin pour penser celle du Christ et de l'Eglise, laquelle illumine d'un seul coup la première, il est strictement impossible à partir de là, sous peine de dogmatiser, de transformer le symbole en allégorie, de ranger, par exemple, les femmes sous la bannière de l'Eglise et les hommes sous celle du Christ.

7. **Critique de la Raison pure**, Garnier-Flammarion, p. 305.

De même, le jugement formé doit être situé *historiquement* : la relation entre l'homme et Dieu s'est faite en Israël à l'époque des Prophètes sous le signe d'une relation conjugale faite d'une alliance d'amour. C'était une relation innovante du rapport d'alliance. La relation conjugale, dans un contexte patriarcal, semblait parfaitement congruante à ce qu'il s'agissait de vivre : un rapport de soumission dans la dimension de l'amour. Saint Paul trouvera tout naturel cette structure conjugale. C'est pourquoi "le grand mystère concernant le Christ et l'Eglise"[8] christianise cette relation de subordination mais ne l'efface pas. Ceci comportait un risque, avéré : transformer en norme théologique ce qui était vécu. C'est pourquoi, pour beaucoup de chrétiennes aujourd'hui, la typologie de l'amour conjugal est entachée d'une menace d'oppression. Elle ne peut demeurer qu'en mettant l'accent sur la fidélité, la loyauté, lesquelles supposent écoute et correspondance mutuelles sans que l'un des sexes soit subordonné à l'autre dans un émiettement allégorique du symbole.

Le correct usage du symbolisme est donc soumis à des règles strictes :

- Le *respect de la commune humanité*, sans que l'un des sexes soit subordonné, de plein droit, à l'autre, même si, de fait, cela s'est passé ainsi. Et *le respect de l'unité de tous en Christ* (Christ *inclusif* et non exclusif).

- *L'attention à l'histoire.*

- *Le respect de la pluralité nécessaire des images* pour dire l'ultime qui ne peut être directement dit. Leur foisonnement a pour bénéfice de freiner une manière dogmatique de définir l'être qui sert de tremplin à l'envolée de la pensée (par exemple : la définition de la femme dans sa relation à l'homme par le rapport dissymétrique de l'Église avec le Christ). Or, nous l'avons vu, Urs von Balthasar prend pour fil conducteur de son analyse la seule image des épousailles. La Constitution "*Lumen Gentium*" du Concile Vatican II en énonçait plusieurs et en retenait préférentiellement trois, qui disent l'enracinement trinitaire de l'Église : "Peuple de Dieu", "Corps du Christ", "Temple de l'Esprit".

8. Ep 5,32.

Faute de respecter ces règles, on commet quatre erreurs :

1. *Pour dire l'alliance*, on *casse* l'égalité entre les humains, puisque la seule humanité vraiment assumée dans le Christ semble, en définitive, dans la question ministérielle, celle de la masculinité. Celle-ci revêt une qualification théologique considérable puisqu'elle hausse les uns jusqu'à leur faire représenter "naturellement" le Christ et abaisse les autres aux yeux des premiers.

Cet abaissement se manifeste par une bizarrerie remarquable dans le sort que l'on réserve à l'homme et à la femme dans le rapport au Christ et à l'Église : d'une part, à l'homme (*vir*) est appliquée indifféremment la symbolique masculine et féminine. D'autre part, à la femme on ôte non seulement ce qui, dans sa mission, pourrait la faire participer au Christ *Homo*, et bien plus, ce qui, de l'avis même de Balthasar, est "quasi féminin"[9] dans le Christ lui-même, c'est-à-dire le rapport entre sa mission et sa procession ; mais aussi ce qui ressortit à la seule Église, à qui est confiée, dans la communion de la foi, de proclamer la Parole, de sanctifier et de diriger en guidant, pour ne lui faire porter que l'aspect passif de l'Église. L'effet est étrange. Certains parleraient d'androcentrisme[10]. Il semblerait donc plus sage d'en revenir à l'Alliance dite dans le Christ, considéré, non comme "*vir*" mais comme "*homo*".

2. On *confond les divers plans*, celui de l'Église Mystère et celui de l'Église Institution. L'analyse inexistante des médiations sociologiques et historiques a pour effet une application directe du Mystère aux structures instituées. De ce fait, l'image des épousailles, prépondérante, induit :

- un malaise : elle conduit à penser tous ceux qui ne sont pas ministres selon la catégorie de la féminité, même s'il s'agit d'hommes (*viri*).
- un état de minorité des femmes dans l'Eglise, puisque les seuls humains masculins "enseignent, gouvernent et sanctifient". Certes, dans une Église Communion, il y a régulation des autres charismes. Mais Balthasar passe sous silence toutes les autres dimensions du charnel (par exemple : celles dont les théologies de la libération se feront l'écho et dont Balthasar fait la critique) et le réduit à la seule biologie naturelle, sans attention à l'histoire et à l'examen des médiations institutionnelles.

---

9. **Dramatique divine**, II-vol. 2, p. 277. **De l'Intégration**, p. 316.
10. Kari BØRRESEN, **Subordination et équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin,** Paris, Mame, 1968.

- une accentuation unilatérale de la cellule sociale qu'est la famille. Le risque est grand alors d'enfermer les femmes dans cette dimension de la société, comme vierges, épouses et mères, ce qui constitue un rétrécissement considérable de leur liberté et de leurs dons. L'Église a-t-elle jamais accepté qu'elles dépassent ce seuil en son sein ? Rien n'est moins sûr.

3. La *représentation du Christ* par le ministre ne peut être que masculine. Cette représentation exige une ressemblance "naturelle" (ici "naturel" veut dire "renvoyant au même sexe"). Il y a là une interprétation *ontologique* du prêtre, où l'ontologie se réduit finalement à la "nature" biologique. La notion de représentation risque alors d'être prise au sens de double présentation, où il y aurait *mime* de la première présentation. Répétition des mêmes rôles : le prêtre *alter Christus*..., situé en face de l'Église, directement lié par un lien ontologique avec le Christ, dans une situation de quasi-époux. Or, faut-il le rappeler, la représentation que l'on indique dans l'expression "le prêtre agit *in persona christi* veut dire que c'est le Christ, et non le prêtre, qui est l'auteur du Sacrement ; de plus, le '*in persona christi*' n'est pas de l'ordre de l'immédiateté ontologique : elle est médiatisée par le '*in persona ecclesiae*'. Urs von Balthasar le dit puisqu'il situe le ministère dans la disposition féminine de l'Eglise. Mais son affirmation est déséquilibrée par son expressionnisme. D'où les phrases quelque peu choquantes citées dans notre introduction... Enfin, le ministre ordonné ne peut jamais être considéré comme époux, sous peine d'aberrations théologiques et psychologiques.

4. La *qualification* d'ordre théologique de la masculinité aboutit à une difficulté interne à la pensée balthasarienne. Si la mission de chacun d'entre nous dépend de la *plus* ou *moins grande* participation à la mission du Christ, et si celle-ci s'exprime dans une mission où l'Époux sauve l'épouse, faudra-t-il dire que, par la seule masculinité, un facteur personnalisant est donné de manière plus haute aux hommes (*viri*) ? La participation d'épouse et de mère n'aboutirait qu'à une quasi-personnalité : conclusion aberrante. "Une plus grande participation signifiera de nouveau deux choses : une plus grande déterminité personnelle et une plus grande universalité de la mission."[11]

11. **Dramatique divine**, II-vol. 2, p. 277.

L'effort fait pour rétablir l'équilibre a conduit à lier la femme à l'Esprit[12] et Balthasar a noté une analogie entre l'inversion de l'ordre trinitaire (dans la Trinité économique et la Trinité immanente) et le cheminement de Marie. Mais cela comporte le risque d'introduire la sexualité en Dieu ; en outre quel homme (*vir*) douterait qu'il a de plein droit part à l'Esprit et qu'on peut lui ôter ce lien pour le réserver aux seules femmes ? Or on constate, à l'opposé, qu'il y a eu deux poids-deux mesures, puisqu'on ne l'a pas fait et qu'on s'est permis d'enlever aux femmes ce qui, dans l'institutionnel et au cœur même des sacrements, relève de l'Esprit.

## Le rapport à l'histoire

C'est le deuxième aspect caractéristique de l'épistémologie théologique de Urs von Balthasar, en rapport étroit avec le premier.

En effet, l'expressionnisme est mis en œuvre dans une méthode phénoménologique qui décrit ce qui apparaît pour y faire surgir le noyau de sens. Cette méthode commence par une réduction, une mise entre parenthèses de ce que l'on prend pour évident et ne l'est pas, afin d'atteindre vraiment l'évidence –– évidence eidétique —, laquelle est indépendante du réel mondain, c'est-à-dire de l'histoire empirique. Cette dernière est contingente : or il faut atteindre le nécessaire, la structure de sens.

Il n'y a donc pas à s'étonner si Balthasar déclare que la tâche du théologien n'a pas à se limiter à l'étude des questions d'actualité et au "programme d'ouverture du monde"[13]. Il lui faut trouver le centre à partir duquel le monde paraît et s'ordonne, c'est-à-dire la Figure des figures, Jésus-Christ, fondement et totalité en qui tout est enclos. En face de celui qui est "synthèse", *toute méthode* d'analyse critique est insuffisante. De là l'indifférence de Urs von Balthasar à la médiation des sciences humaines en théologie, et sa méfiance à l'égard d'une exégèse qui ne ferait que reconstruire péniblement et mal ce qui est donné d'un seul coup dans la foi :

12. A. MANARANCHE : **L'Esprit et la femme**, Seuil, 1974 - L. BOFF : **Je vous salue Marie,** Cerf, 1986.

13. **Rechenschaft**, 1965, p. 8.

"Cette nouveauté absolue qui naît de la synthèse et rayonne en retour sur tous les éléments, l'expérience historico-critique ne peut essentiellement ni l'expliquer ni même l'apercevoir avec ses méthodes. Il y faut l'œil de la foi".[14]

Ce noyau de sens est apparition du sens de l'Histoire : l'Alliance, libre initiative divine, libre acceptation de l'humain. C'est le "oui" de l'amour prononcé. Rassembler, choisir, aimer : cette reprise de ce que saint Augustin dit des anges[15] est l'acte fondamental du *Logos* qui rassemble. Mais la réponse filiale du *Logos* au Père, qui se dit dans l'obéissance du Fils, attend la réponse de l'Eglise : le *Logos* est alors Parole qui *appelle* et *attend* une réponse, comme l'époux attend une réponse de l'épouse.

L'Écriture est cette première réponse, et elle est *incorporation* de cette réponse de foi dans la lettre de l'Esprit. De ce fait, les seules règles herméneutiques à respecter absolument en exégèse sont celles :

- de la *totalité* : le cercle herméneutique concerne d'abord le rapport entre le tout et les parties, que ceci soit lu dans le rapport de l'Ancien Testament au Nouveau ou du Nouveau à l'interprétation faite en Église. On doit toujours préserver l'équilibre des rapports, qui donne à la Figure des figures sa qualité unique. Une lecture non pertinente brise cette totalité et les correspondances nécessaires : or la masculinité semble faire partie, aux yeux de Balthasar, de la cohérence de la figure Christ-Eglise.
- du *rapport* entre *parole* et *réponse*. La forme de la totalité est tout entière "en relation". Relation avec le Père, relation de l'Époux à l'épouse. Au cœur de ces diverses relations, l'attestation et le témoignage. L'herméneutique doit donc être sans cesse comprise comme dialogue. C'est un rapport pour l'Église d'épouse à Époux et, comme tout dialogue demande au moins le temps de la réponse, le "oui" et le "non" traversent toute l'Histoire. C'est l'enjeu de celle-ci.
- de l'*incorporation* liée à l'Histoire : la réponse prend corps et, donc, est toujours féminine : "Réponse enfantée de l'Esprit-Saint, elle est si adéquate que la Parole peut y prendre corps".[16]

14. **Dramatique divine**, II-vol. 2, p. 43.

15. **Cité de Dieu**, Livre XIII, 18.

16. **Dramatique divine**, II vol. 1, p. 89-90.

*En conséquence*, ce qui est acquis par les méthodes historico-critiques est d'importance négligeable pour le problème qui nous occupe. Par exemple, ce fait qu'à l'époque des épîtres pauliniennes, il y a des codes domestiques, présents dans la Littérature, qui font apparaître des traditions éthiques, attestées aussi bien dans le Stoïcisme que dans le Judaïsme hellénistique, et qui donnent le modèle de la famille patriarcale dont le maître-mot est la soumission au *pater familias*[17].

Par exemple, également, ce qui peut être analysé *en mémoire d'elle* par E. Schüssler Fiorenza. Cette dernière montre comment le christianisme, pour se faire accepter dans les rapports entre chrétiens et païens, a désamorcé toute contestation pouvant venir de l'annonce du Royaume (*Basileia)* à tous. Celle-ci entraînait de soi la non-discrimination que l'épître aux Galates proclame ("Ni Juifs, ni Grecs, ni homme, ni femme, ni esclaves, ni hommes libres"). Mais la volonté d'être en paix avec le milieu sociologique a introduit jusque dans la maison chrétienne le bien-fondé de la soumission patriarcale[18].

Reste pour seul critère, aux yeux de Balthasar, la *cohérence* de la figure Christ/Église, qui s'oppose à tout changement dans l'ordre qui régit le rapport homme/femme. Que la femme doive se soumettre, de par son incapacité ministérielle, ce n'est pas une question culturelle mais une nécessité théologique.

Nul appel aux sciences humaines. Urs von Balthasar en reste à une analyse du sens de l'Histoire (un "oui" ou un "non"). On peut l'interpréter comme la liberté laissée à l'histoire d'inscrire les actions humaines et leur reprise historienne. Mais cela comporte le risque de se transformer idéologiquement s'il s'avère que, dans ce qui est affirmé, s'inscrivent des conditions particulières historiquement déterminées. L'analyse théologique pourrait bien alors comporter des catégories qui seraient le produit du temps où elles furent élaborées. La subordination "naturelle" de la femme à l'homme, leur "hiérarchie de dignité", sont-elles si "naturelles" ? Or, pour Urs von Balthasar : "C'est l'homme qui symbolise la liberté, mais combien enserrée par le lierre qui s'agrippe à lui", (le lierre : c'est-à-dire la femme)[19].

---

17. M.-Cl. LAMAU, **Des chrétiens dans le monde**, Paris, 1988, Chap. 6.

18. E. SCHÜSSLER-FIORENZA, **En mémoire d'elle**, Cerf, 1986.

19. **De l'intégration**, p. 311.

Vraiment, les conditions économiques et la dépendance juridique où la femme était tenue, et est tenue dans bien des cas, ne sont-elles pas dignes d'être examinées pour saisir l'existence de ce "lierre" ? Et, lorsque Balthasar dit "non" à l'admission des femmes concrètes au ministère presbytéral, en les faisant entrer "naturellement" dans la figure de l'Église, peut-on vraiment être sûr que l'ombre des phénomènes sociaux ne passe pas dans le discours théologique ?

L'absence des recherches historiennes comporte donc un risque : dans l'hyper-empirisme phénoménologique où le sens est présent, l'empirisme du "tout naturel" peut se glisser. Obstacle épistémologique fondamental, qui peut donner lieu à un discours idéologisé tendant à accréditer une certaine distribution de l'autorité, de l'ordre social et ecclésial, et les donnant comme *le plan* de Dieu.

Que, dans l'histoire de l'Eglise, seuls des hommes (*viri*) aient été appelés, c'est un fait. Mais si l'appel vient du Christ, par la médiation de l'Église, celui-ci reste le Seigneur de l'Histoire, ouvrant à l'inédit de celle-ci et appelant "qui Il veut", même si c'est toujours l'Église qui a à dire la parole, qui élit, appelle et ordonne. Ici peut se gagner une nouvelle pensée du symbolique. En deçà de la séparation du subjectif et de l'objectif, celui-ci est le point de surgissement de la signification et de la communication. Théologiquement, le symbole serait alors le point origine où se situe le libre appel de Jésus. Que l'Église ait, à un moment de l'Histoire, bâti le rapport entre la masculinité et le mystère ordonné ne la dispense pas d'être à l'écoute de ce qu'aujourd'hui le Christ peut faire dans son Esprit, car il est la nouveauté de l'origine constamment en avenir.

Mais ce qui pousse irrésistiblement à en inférer de la masculinité du Christ à celle de ses ministres est sans nul doute la puissance de la symbolique des épousailles, du mystère nuptial, profondément ancré dans l'affectivité. Une esthétique théologique vise à nous faire percevoir et accueillir la Figure des figures, afin de pouvoir être "saisis d'amour pour le Verbe incarné", selon l'oraison de la fête de saint Bernard, et ravis. Mais n'y a-t-il pas, là encore, à réfléchir sur la valeur et les limites d'une théologie spirituelle bâtie à partir de cette *seule* image ? C'est là le troisième aspect de notre enquête sur les principes épistémologiques.

## Théologie sponsale

Il est incontestable que Balthasar déploie une théologie spirituelle comportant une instance affective extrêmement importante. Ceci fait partie de l'expression théologique de foi, d'espérance et de charité : l'action de Dieu, qui est Amour, suscite une attitude de disponibilité et d'amour obéissant. Au centre de l'expérience chrétienne, c'est un véritable "sentir juste" qui est le lieu de la motion de l'Esprit. C'est une connaissance par connaturalité qui prend tout l'homme et qui se transcrit dans une expression d'ordre affectif. En effet, une connaissance par connaturalité est une connaissance vitale, même si elle comporte des aspects intellectuels. De ce fait, la foi est vibrante d'affects.

A l'arrière-plan, la puissance de la grande image du Cantique des Cantiques. Le symbole de l'union sexuelle déploie cette connaissance existentielle nouvelle et alimente affectivement la théologie de l'Alliance : "L'expérience du cœur le saisit mieux que l'application de la raison"[20]. Certes, la régulation de celle-ci peut permettre quelques hypothèses afin d'éviter certains dangers.

De même que l'action divine dans l'Histoire est interprétée dans la foi au moyen de représentations en lien avec le contexte historique dans lequel vivent les croyants, n'est-il pas également légitime de penser que le "sentir juste" théologal, lié à l'affectivité, reçoit des contextes culturels différents ? Si la femme n'est saisie que comme objet sexuel — vierge, épouse, mère — et dans un rapport d'infériorité avec l'homme, il est certain que les fantasmes, qui sont la matière sur laquelle s'emporte la pensée analogique, joueront dans la pensée théologique.

Certes, Balthasar ne veut pas que nous confondions l'affectivité avec le seul sentimental. Par affectivité, il faut entendre l'engagement de la profondeur intime. Mais c'est toujours repris dans une dimension affective puisqu'il s'agit de la profondeur d'une rencontre interpersonnelle.N'y a-t-il pas là de quoi comprendre une collusion qui se fait à propos de la notion de "personne" chez la femme ? Normalement, une personne théologique n'est telle que si elle est élue, appelée dans

---

20. Saint BONAVENTURE, **Itinéraire de l'esprit vers Dieu**, Chap. IV, Vrin, p. 75, 1990. URS VON BALTHASAR, **Retour au centre**, Desclée de Brouwer, 1971, p. 52.

la Personne archétypique du Christ et a, par là, une mission. Mais il s'avère que la femme ne peut avoir une mission qu'à l'intérieur de la rencontre interpersonnelle affective où, du point de vue de l'homme, elle est affectivement le "tu". D'où l'impossibilité pour elle d'avoir une mission autre que celle conditionnée par la sexualité (vierge, épouse, mère). On ne raisonne ainsi que pour la femme, "personne du sexe". Est-ce à dire que, pour l'homme qui s'exprime théologiquement, de la femme on ne peut tirer que cela ? Ce serait retrouver l'antique jugement : la femme est une aide, mais seulement dans le domaine de la génération, car, partout ailleurs, un autre "*vir*" serait bien plus à même de l'aider...

Ne peut-on, par ailleurs, estimer que la proximité de cette affectivité permet de comprendre :

- le *passage* du jugement réfléchissant au jugement déterminant. Car le désir tend à faire advenir les objets qu'il vise. L'amour tend vers l'être dans son existence concrète, adhère à l'existant pour y trouver délectation comme dans un sentiment de présence.

- la *focalisation* du regard — puisque la relation amoureuse vise quelqu'un — davantage sur la *personne* du ministre que sur les tâches du ministère. Et donc : si le Christ est masculin, seul un être masculin peut être ministre.

Cette connaissance vitale et affective nourrit la dimension intime de notre vie spirituelle ; c'est là sa force et sa valeur. Mais son danger est d'aller très vite — trop vite si elle se veut régente — au sentiment d'une présence (en cela, elle est bien connaissance mystique) schématisée selon le désir d'une affectivité marquée par des manières historiques de vivre le rapport homme-femme. Rappelons à ce sujet quelques caractéristiques du sentiment :

1) Il ne distingue pas — de même que le percept — entre l'universel et le singulier. Si le regard est attiré affectivement par la masculinité et sa prééminence, dans tous les hommes (*viri*) il lira le Christ, et dans toutes les femmes "pas le Christ", en fonction du *seul* critère sexuel.

2) Il dit les qualités des choses en fonction de l'état des pulsions. Il n'objective pas, mais exprime la manière dont le sujet est affecté. C'est pourquoi il révèle l'intimité du moi lié dans son existence aux autres êtres par le désir et l'amour. Par là, d'ailleurs, il peut produire le schème nécessaire à la *sapientia*, qui est le goût de Dieu, l' "*extasis*" d'amour pour le Verbe incarné que le percept donne comme masculin.

3) Il alimente l'imaginaire. Celui-ci, guidé par le fantasme sexuel ancestral selon lequel celui qui reçoit est d'un degré moindre que celui qui donne la semence (fantasme infirmé par la science : l'homme et la femme contribuent à part égale au code génétique du nouvel être), verra toute "âme" finie et manquante comme féminine devant Dieu dans l'intimité d'une relation personnelle, et en sera confortée par l'humilité de la condition féminine historique.

Comment pourrait-il dès lors accepter une femme ministre, alors qu'il tend à faire advenir la mise en scène où se dit cet acte d'amour ? Or c'est bien là le risque : que la représentation expressive de cet imaginaire accompagne la liturgie, laquelle est acte de présence, et qu'elle le transforme en une Représentation-Mime, ce qui est théologiquement égarant.

*Relancer la discussion* ne semble donc pas impossible, mais alors il faudrait :

- être attentif à l'ombre portée par les phénomènes sociaux sur le discours théologique et à l'impact qu'a eu celui-ci sur les faits de société,
- porter attention à l'Histoire et au poids des institutions, sans s'en tenir au seul domaine sexuel comme critère dirimant,
- faire la différence entre Mystère et Institution,
- se rappeler que la mission de l'Église est l'envoi au monde, et qu'en ce monde, il y a des hommes et des femmes qui ont, de fait, ce rôle de ministre : la pratique est elle aussi un lieu théologique,
- reconnaître que le Christ n'est pas exclusif, mais inclusif,
- réévaluer l'importance de la Pneumatologie dans l'examen des médiations historiques et institutionnelles, et plus particulièrement dans l'analyse du ministère presbytéral, afin d'aboutir à une véritable communion trinitaire.

Chantal AMIOT

# CHEMINS DE DIALOGUES

**Revue publiée par l'Institut de sciences et théologie des religions de Marseille**

N°5 Mars 1995




Secrétariat : 38, rue Paul Coxe - 13015 MARSEILLE
Abonnement : 120 F. - Prix du numéro : 60 F.

Suzanne MARTINEAU

# Les ordinations anglicanes

*L'église anglicane a pris la décision en 1992 d'ordonner des femmes. Des églises avaient déjà accepté le ministère presbytéral féminin. Cette décision n'a pas été sans soulever des problèmes malgré la valeur des arguments avancés. Il reste des oppositions ; et la communion entre ceux qui acceptent la nouvelle discipline, et ceux qui la refusent, notamment au niveau de l'épiscopat, pose de multiples problèmes sur le statut de l'autorité ecclésiale. Le pragmatisme anglo-saxon a permis pour l'instant d'éviter des ruptures.*

En mars 1994 les premières ordinations de femmes avaient lieu en Angleterre et ces cérémonies continuèrent à se dérouler jusqu'à l'été. C'était la mise en application de la décision du Synode général du 11 novembre 1992[1]. Mais il faut rappeler qu'il y avait déjà près de quinze cents femmes prêtres dans toute la Communion, car chaque Eglise membre est autonome et prend ses propres décisions ; depuis 1976 dix à douze Eglises avaient voté en faveur de l'ouverture

1. Le Synode général est l'organe de gouvernement formé de trois chambres : évêques, clergé, laïcat. On vote par chambre à la majorité des 2/3 pour les sujets doctrinaux. Pour l'ordination des femmes les résultats ont été : évêques 39 oui, 13 non ; clergé 176 oui, 74 non ; laïcat 169 oui, 82 non. Deux voix de majorité seulement chez les laïcs.

du sacerdoce aux femmes qui déjà pouvaient recevoir l'ordination de diacre.

Il y avait près de trente ans que l'on débattait du sujet dans chaque Église et aux Conférences de Lambeth qui, tous les dix ans, réunissent les évêques en communion avec le siège de Cantorbéry. La Conférence de 1968 avait recommandé qu'aucune décision ne soit prise par une Église avant la prochaine Conférence. Cependant les Églises du Canada, des Etats-Unis et de Nouvelle Zélande étaient passées aux actes dès 1976-1977. La Conférence de 1978 était donc mise devant le fait accompli et des femmes prêtres y assistaient en qualité de journalistes. Reprenant le sujet, cette Conférence rappela que "bien que chaque Église ait le droit de prendre ses propres décisions, que la diversité dans l'unité de la foi fasse partie de l'héritage anglican", ouvrir le sacerdoce aux femmes représentait une décision grave qui risquait de mettre en péril l'unité de la Communion. A une énorme majorité (316 oui sur 370 votants) les évêques acceptèrent cette évolution déjà en marche, reconnaissant que les Églises qui avaient ordonné des femmes et ceux qui avaient pris part à ces actes continuaient à croire "que ces ordinations se situaient dans le ministère historique tel que la Communion anglicane l'avait reçu". Elle encourageait les Églises membres à rester en communion les unes avec les autres malgré l'admission des femmes au sacerdoce. A partir de cette date de plus en plus d'Églises s'ouvrirent au ministère féminin. Actuellement il y a environ 3.200 femmes prêtres dans la Communion, le plus grand nombre étant en Amérique du nord (Etats-Unis et Canada) et en Angleterre[2].

## Arguments invoqués de part et d'autre

Les mois et les années qui précédèrent les votes dans les différentes Églises furent particulièrement difficiles, chacun voulant exposer les motifs de sa position.

2. Les Églises qui acceptent d'ordonner des femmes sont les suivantes : Canada, Etats-Unis, Nouvelle Zélande, Brésil, Kenya, Ouganda, Rwanda, Afrique du Sud, Océan Indien, Irlande, Australie, Philippines, Écosse, Afrique occidentale, diocèse de Macao ; soit un peu plus de la moitié des Églises membres.

Certains arguments en faveur de cette ordination relevaient de la culture, évoquant la place de la femme dans la société et son droit d'être prêtre comme elle a le droit d'être avocat ou ingénieur. En leur fermant ce ministère l'Église commettait une injustice, une discrimination envers elles. D'autres considéraient cette décision comme une évolution de la tradition ; la tradition ne peut être simple répétition, sinon rien n'aurait évolué depuis le temps des apôtres, elle est dynamique et non statique. La Communion anglicane enracinée dans "la foi apostolique révélée dans les Écritures et les symboles de foi", reconnaît la nécessité de proclamer à nouveau cette foi pour chaque génération et chaque culture. Enfin considérant que l'Incarnation du Christ englobe toute l'humanité, hommes et femmes, la femme comme l'homme peut le représenter dans le sacerdoce, alors qu'un sacerdoce uniquement masculin offre une vision partielle, une image altérée de la globalité de l'Incarnation. Et devant une étape qui apparaît comme nouvelle, ne faut-il pas se rappeler qu'une décision prise par une Église locale (ou particulière) a été par la suite étendue à l'Église universelle : elle a été "reçue".

Les opposants se trouvent plutôt aux deux extrémités de l'éventail des positions théologiques de l'Anglicanisme, chez les évangéliques[3] et chez les anglo-catholiques[4]. Les premiers s'appuyant sur saint Paul et sur des textes de la Genèse disent que la femme est subordonnée à l'homme ; pour préserver l'harmonie et la stabilité de la vie une personne doit être sujette d'une autre et, donner à une femme une place de responsabilité pourrait la conduire à exercer une autorité qui n'est pas dans son rôle, pour ne pas dire dans sa nature. Les anglo-catholiques fondent leur opposition sur l'ecclésiologie : une Église qui revendique la doctrine catholique du sacerdoce, ainsi que le réaffirment les récents accords de l'ARCIC[5], qui reconnaît le triple ministère de diacre, prêtre et

3. Evangéliques, (*evangelical*) : tendance dans l'Église d'Angleterre qui met l'accent sur la Bible, la simplicité des célébrations ; tendances piétistes, parfois charismatiques, nées d'un réveil au XVIIIe siècle.

4. Les Anglo-catholiques mettent l'accent sur l'ecclésiologie, la vie sacramentelle et liturgique ; tendance qui provient du Mouvement d'Oxford et s'appuie sur les théologiens des XVIe et XVIIe siècles.

5. ARCIC : Commission internationale anglican-catholique romain, crée en 1970. ARCIC I a terminé son mandat en 1982 et a publié le Rapport final. **Jalons pour l'unité,** Le Cerf, 1982. ARCIC II continue de travailler et a publié trois documents.

évêque dans la tradition apostolique, ne peut se séparer de cette tradition ininterrompue depuis deux mille ans et prendre des décisions unilatéralement. Pour cette raison, un débat, sinon un consensus œcuménique, aurait dû précéder toute décision.

## Tensions dans les Églises et dans la Communion

Il était quasi impossible qu'une telle décision ne cause pas de tensions, voire de ruptures dans chaque Église, car un vote du Synode, même avec une forte majorité, ne peut manquer de laisser des opposants sur le bord du chemin. Aux États-Unis des petites communautés se sont créées en marge de leur Église ; la situation semble avoir été assez bien reçue au Canada et en Nouvelle Zélande ; en Écosse et en Irlande le vote positif a entraîné des mouvements d'opposition, mais c'est en Angleterre qu'ils se sont le plus manifestés. Dès le vote du Synode, un certain nombre d'anglicans ont parlé de quitter l'Église. Avec le temps la situation s'est calmée et l'épiscopat a prévu des dispositions pastorales pour ceux qui refusent l'ordination des femmes et ne s'estiment plus en communion avec les évêques qui les ordonnent. Les évêques ont tout fait pour "demeurer ensemble" et huit d'entre eux, de tendance anglo-catholique, ont signé une lettre demandant aux fidèles qui partageaient leur point de vue, de ne pas quitter l'Eglise qui a "plus que jamais besoin d'un témoignage de catholicité". Les séminaristes et les prêtres opposés à cette décision ne seront pas marginalisés et la récente nomination de l'évêque de Londres, Mgr. David Hope, un opposant, au siège de Métropolite de York en est une preuve. Un conseil de paroisse peut refuser qu'une femme y exerce son ministère. Un évêque-visiteur pour la province d'York et deux pour celle de Cantorbéry, mais sans territoire géographique, sont chargés des communautés en désaccord avec l'évêque diocésain, quand ce dernier ordonne des femmes. Les archevêques nomment des évêques pour présider les ordinations incluant des femmes, quand l'évêque diocésain ne peut en conscience accomplir ce ministère. Un ou deux évêques, devant cette situation, ont décidé actuellement de ne plus ordonner de prêtres, hommes ou femmes, mais seulement des diacres, situation pour le moins ambiguë puisqu'ils acceptent des femmes prêtres dans leur diocèse et sont donc, selon l'expression anglaise leur 'Père en Dieu'.

Tout cela n'a pas empêché un certain nombre de laïcs, difficile à

évaluer, de quitter leur Église et de demander à entrer dans les Églises catholique ou orthodoxe. Deux cents à deux cent cinquante prêtres ont quitté le ministère, certains se préparant à l'ordination dans l'Eglise catholique ou dans l'Église orthodoxe. On sait en effet qu'en ce qui concerne l'Église catholique, depuis la Bulle *Apostolicae Curae* (1896), les ordinations anglicanes sont considérées comme nulles. Cependant l'épiscopat catholique d'Angleterre a bien précisé qu'il ne s'agit pas de rayer d'un trait de plume le ministère que des prêtres anglicans ont exercé dans la fidélité à Jésus Christ mais d'accéder à la 'plénitude' de ce ministère.

## Conséquences sur les relations œcuméniques

On comprend que cette décision n'ait eu aucune conséquence fâcheuse sur les relations entre la Communion anglicane et les Églises presbytériennes : Baptiste, Méthodiste, Réformée, Luthérienne qui ont déjà accepté des femmes pour le "ministère de la parole et des sacrements". Les Églises luthériennes épiscopales de Scandinavie et des Pays Baltes avec lesquelles les Églises anglicanes des Iles Britanniques sont en train de nouer des relations de plus en plus étroites, ont déjà ouvert le sacerdoce aux femmes et tandis que l'une d'elles a récemment élu une femme à l'épiscopat, une autre, par respect pour la situation britannique a décidé de surseoir à de tels gestes. En revanche les Églises catholique et orthodoxe ont marqué la gravité de ce nouvel obstacle. Les relations se sont tendues avec les orthodoxes, mais ont cependant repris. Le dialogue international anglican-catholique n'a jamais cessé bien que la perspective d'une reconnaissance des ministères anglicans, que laissait prévoir la lettre du cardinal Willebrands en 1985[6] se soit maintenant éloignée, du moins à vues humaines. Déjà l'ARCIC notait en 1979 que cette décision créait un grave obstacle sur la route de notre unité, position réaffirmée par la correspondance entre les archevêques de Cantorbéry et les Papes et par les documents romains récents[7].

6. "Lettre du cardinal Willebrands" in **Documentation catholique**, avril 1986, n° 7, p. 354-357.

7. Correspondance Rome-Cantorbéry : in **Documentation catholique**, septembre 1976, p. 771 et septembre 1986, p. 800-805. Documents romains in **Documentation catholique**, 1977 n° 1714 et 1994 n° 2096.

## Une communion fragilisée

Devant une telle situation on peut se demander quel est le degré de communion entre l'évêque et un de ses prêtres qui ne se considère plus en communion avec lui, mais avec l'évêque visiteur ; entre l'évêque qui n'ordonne pas les femmes et celles qu'il accepte cependant dans son diocèse ; entre un prêtre qui n'accepte pas de concélébrer avec un autre prêtre parce que c'est une femme ou de communier quand elle préside l'eucharistie. Mais l'Anglicanisme a peu à peu accepté tant de diversités en son sein — la "*comprehensiveness*"[8]— qu'on ne sait plus très bien où sont les limites de la communion. La dernière Conférence de Lambeth (1988) a vécu ces tensions entre Églises au point qu'elle a constaté que les liens de communion s'étaient distendus ; à la pleine communion a succédé une communion affaiblie, imparfaite *(impaired)*.

## L'épiscopat

Une autre question se pose depuis que des femmes ont accédé à l'épiscopat aux États-Unis, en Nouvelle Zélande et au Canada, dont deux sont des évêques diocésains. Même parmi des partisans du sacerdoce féminin, des protestations se sont élevées. Certains ne peuvent se considérer en communion avec une femme évêque, ni accepter ses actes épiscopaux, mettant en doute la validité des confirmations et des ordinations qu'elle conférerait. La Conférence de Lambeth de 1988 avait tenté dans une longue recommandation très prudente de rappeler le risque d'appeler à ce ministère une femme qui ne serait pas acceptée comme gardien et centre de l'unité de son diocèse, qui ne serait pas acceptée dans le collège épiscopal de sa province ou de son Église. Cette recommandation ne recueillit pas la majorité et à peine deux mois après la fin de cette Conférence, une femme était élue évêque auxiliaire dans le diocèse de Massachusetts. En Angleterre il est actuellement précisé qu'une femme ne peut accéder à l'épiscopat, mais ce ne peut être une mesure définitive, car comment empêcher un prêtre de devenir évêque, sinon pour des raisons autres que strictement théologiques.

---

8. *Comprehensiveness*, ou *compréhension* : attitude qui consiste à accepter dans l'Église des tendances théologiques, liturgiques, spirituelles diverses, l'unité restant sauve.

## Une crise d'autorité

La crise causée par l'ordination des femmes est fondamentalement une crise d'autorité, crise latente depuis bien longtemps. Au XVIe siècle rejetant l'autorité du Pape, l'Église la remit entre les mains du Roi et du Parlement. Au fil des siècles elle est aujourd'hui remise à la chambre des évêques et au Synode général qui ne peut s'empêcher de fonctionner sur un mode quasi parlementaire. Au milieu du XIXe siècle, les théologiens du mouvement d'Oxford ne pouvaient accepter que le Conseil Privé et les tribunaux civils décident de questions de doctrine[9]. Le nombre de publications traitant de cette question continue d'indiquer qu'il y a là un problème, on serait tenté d'écrire LE problème. Lorsque l'extension de l'Église d'Angleterre a fait naître la Communion anglicane, chaque Église a mis en place des organismes représentatifs, avec évêques, prêtres et laïcs qui ont pouvoir de décision. Aujourd'hui les décisions sont donc prises au niveau des Églises alors qu'elles devraient être prises au niveau plus large de la Communion, mais comme on le sait la Communion n'a que des organes consultatifs[10].

Presque toutes les Conférences de Lambeth ont essayé de donner au moins une description de l'autorité ; celle de 1948 écrivait : "... c'est une autorité dispersée plutôt que centralisée, comportant plusieurs éléments qui se combinent, interagissent et se contrôlent les uns les autres ; elle est répartie dans l'Écriture, la tradition, les credos, le ministère de la parole et des sacrements, le témoignage des saints et le *consensus fidelium* qui est l'expérience continue du Saint Esprit en ses fidèles dans l'Eglise... Que cette autorité du Christ ne passe pas par une seule médiation mais par plusieurs, nous reconnaissons là une disposition de l'amour du Christ contre les tentations de tyrannie ou les dangers d'un pouvoir incontrôlé". Sans approuver l'autorité telle qu'elle s'exerce actuellement dans l'Église catholique, les accords de l'ARCIC affirment "qu'une primauté universelle sera nécessaire à une Église réunifiée...

---

9. Mouvement d'Oxford : réveil qui a commencé à l'université d'Oxford avec Keble, Pusey, Newman, au milieu du XIXe siècle.

10. Organes consultatifs de la Communion : le principal est le Conseil Consultatif anglican (ACC) avec des représentants de l'épiscopat, du clergé et du laïcat de toute la Communion ; il se réunit environ tous les trois ans dans l'intervalle des Conférences de Lambeth.

Dans une telle Église un ministère calqué sur ce que fut le rôle de Pierre, sera un signe et une garantie d'unité."

## Conclusion

Quand on regarde la Communion anglicane on se rend compte que la situation est plus difficile en certaines Églises, car il faut tenir compte de l'élément culturel ; l'Amérique du nord, l'Australie ne sont pas l'Angleterre. D'autre part le pragmatisme anglo-saxon auquel n'a pu échapper l'Église d'Angleterre et les Églises qu'elle a pour ainsi dire engendrées, permet à des situations mal définies, inconfortables, de perdurer. La "*comprehensiveness*" s'est dégradée, disent certains, en un pluralisme qui causera un jour des ruptures. Sommes-nous arrivés à ce jour ? On ne peut le souhaiter tant il y a de richesses à préserver dans cette Église à la fois catholique et réformée comme elle se définit elle-même[11].

Suzanne MARTINEAU

11. Pour tout ce qui concerne l'ordination des femmes : voir **Istina**, N° 2, 1993 et n° 2, 1994; **Unité des Chrétiens**, juillet 1995 : Roger GREENACRE, "Communion entre nos Églises, l'expérience de sa fragilité".

**Margareta DUBOIS-INGELSON**

# Le pastorat féminin en Suède

*L'église luthérienne de Suède a autorisé l'ordination des femmes depuis plus de trente cinq ans. Elle bénéficie donc d'une assez longue expérience. À l'origine le droit des femmes à exercer le pastorat fut relativement bien accueilli en raison du contexte culturel libéral de la Suède. Cependant, la pratique du ministère demeure encore aujourd'hui pour les femmes une tâche difficile en raison des nombreuses réticences de leurs collègues pasteurs masculins et des réserves non encore écartées de quelques théologiens. L'opinion publique, exprimée dans la presse, semble au contraire plus tolérante. Quant aux femmes pasteures, elles jugent positive leur expérience.*

L'Église de Suède a, progressivement sans doute, changé au cours du siècle dernier. Tout en perdant ses fidèles, elle veut être une Église de masse. Les sociaux-démocrates ont abandonné leurs vues radicales et reconnaissent la légitimité des besoins religieux, et admettent qu'un État-providence doit les satisfaire. Les institutions de l'Église

suédoise prévoient tout pour répondre aux besoins du citoyen, y compris le droit de faire baptiser ses enfants, de se marier à l'Église et d'avoir des funérailles religieuses :

"Une Église de masse veut s'attribuer les qualifications d'ouverture et de démocratie. Ainsi l'État-providence social-démocrate et l'Église de masse vivent en harmonie aussi longtemps que l'Église accepte de vivre selon les règles de la démocratie parlementaire, sous l'influence directe des partis politiques laïques"[1].

## Le fond historique

Depuis la Réforme, en 1527, l'Église de Suède est une Église d'État. À l'époque, le roi Gustave 1er se plaça à sa tête. Le déroulement de la messe fut directement copié sur ce qui se pratiquait en Allemagne, *Die Deutsche Messe*, sans changement. Ainsi , l'Église de Suède, à la différence des autres Églises nordiques, suit un ordre liturgique presque identique à celui de l'Église Catholique ! En 1593, elle adopta la Confession d'Augsbourg, "d'une foi évangéliquement pure", et proclama son indépendance vis-à-vis de l'État ; cette indépendance, cependant, fut révoquée par le roi Charles XI quelque soixante-dix ans plus tard. Elle fut dotée d'une loi propre en 1686, ainsi que d'un catéchisme en 1689, d'un livre d'hymnes en 1695 et d'une nouvelle traduction de la Bible en 1703. En raison de sa participation à la Guerre de Trente ans, l'Église de Suède fut, au XVIIe siècle, très sévère et intolérante.

Jusqu'en 1866 l'Église était partie intégrante de l'État de Suède et de son Parlement (qui existe de façon continue depuis 1434) ; le clergé formait le deuxième état. À cette date, la réforme du Parlement abolit le système des quatre états pour y substituer deux Chambres, et l'on instaura le Synode chargé, sur pied d'égalité avec le Parlement, de s'occuper des affaires ecclésiales.

Dans le fameux paragraphe 16 de la nouvelle Constitution de 1909, plus libérale que la précédente, on peut lire que "le roi n'a pas

1. Citation du professeur Göran GUSTAFSSON, "Lund, politicization of State Churches : a welfare model" in **Social compass**, Louvain-La-Neuve, 1990.

le droit de réduire quelqu'un à nier sa conscience ou à le faire nier", mais il doit protéger la pratique religieuse de chacun pour autant que cela ne trouble pas l'ordre public. Cette loi fut très importante pour ceux qui ne voulaient pas appartenir à l'Église d'État. Cependant, pour sortir de l'Église d'État à laquelle appartenait d'office chaque citoyen, il fallait indiquer à quelle autre confession l'on voulait souscrire. Depuis 1951 seulement, on est libre de ne pas déclarer de religion. Or, bien que la majorité ne soit pas active dans l'Église et que beaucoup n'acceptent pas le contenu des vérités chrétiennes fondamentales, peu de citoyens usent de cette possibilité de sortir de l'Église d'État. En 1971 le paragraphe 16 de la Constitution a été remplacé par la Déclaration sur les droits de l'homme des Nations-Unies.

## L'ordination des femmes

La question de l'ordination des femmes est ancienne ; certains la regardaient comme un produit du siècle de Voltaire, un mouvement agnostique qui n'avait pas sa place dans l'Église. Avec les revendications d'égalité au cours du XXe siècle la société suédoise a connu de rapides changements ; les femmes ont progressivement accédé à la quasi totalité des domaines professionnels ; le sacerdoce apparaissait alors comme le dernier bastion. Ces revendications furent plutôt politiques mais, plus important dans ce contexte, certaines femmes voulurent, très tôt, réaliser leur vocation religieuse, non comme diaconnesse ou comme professeur de religion, mais comme prêtres. Elles éprouvaient vivement que leur vocation ne soit pas admise et que leur revendication ait l'air de les opposer à cette Église que, précisément, elles voulaient servir. Le nom qui me vient tout de suite à l'esprit est celui de Ester Lutteman.

Ester Lutteman (1888-1970), issue d'une famille de pasteurs depuis plusieurs générations, avait brillamment obtenu un diplôme de théologie à l'université de Lund, en 1924. Pendant des années, elle prêcha dans les locaux les plus humbles aussi bien que dans les Églises, voire même dans les cathédrales d'Uppsala et de Lund. L'opinion publique s'en émut bien lorsque, pour la première fois, en 1927, elle gravit la chaire de vérité dans une église de Stockholm ; mais sa sagesse et sa ferveur, son intelligence et sa voix chaleureuse l'emportèrent sur les critiques. Il fut évident, pour ceux qui l'entendirent, qu'elle pouvait se

donner pleinement comme prêtre. Pour eux, Ester Lutteman montrait que les femmes devraient avoir le droit d'accéder au sacerdoce ; cela ne sera cependant pas le cas pour elle.

Le Synode de 1957 eut à se prononcer sur la proposition du gouvernement d'ouvrir l'ordination à des femmes ; après deux journées de discussion le vote fut négatif. Ester Luttemann répondit en quittant cette Église qu'elle aimait. Aucun autre argument n'aurait pu être plus fort pour convoquer, à l'initiative de l'ensemble des organisations de femmes suédoises, l'assemblée du 24 septembre 1957, juste après le Synode. On attendait qu'elle s'explique. Pâle et droite, elle s'adressa à l'assemblée :

“De tous ceux qui ont participé dès le début à ce débat (sur l'ordination des femmes), il n'en reste probablement plus aucun, sauf moi. (...) Nous devons apprendre à concevoir que Dieu est plus grand que toutes nos pensées, que l'on ne peut L'enfermer derrière les clôtures faites par nos mains d'hommes...”

Quand elle descendit du podium toute la salle se leva, et plus d'un évêque avait l'air très grave. Tous ont compris, grâce au témoignage de cette forte personnalité, que l'avis de cette assemblée serait plus qu'un appel et un signal d'avertissement à une Église dominée par les hommes, mais qu'elle préparait l'avenir.

## Une décision historique

Le ministre des affaires ecclésiastiques ne se contenta pas de ce résultat et convoqua immédiatement une autre Assemblée qui, dorénavant, remplacerait le Synode. Constituée d'un nombre de laïcs plus important, les évêques devaient y être présents avec voix consultative mais non délibérative. L'Assemblée de 1958 approuva la proposition du gouvernement ; cette décision rapprocha l'Église et le peuple. En 1960, trois femmes furent ordonnées prêtres, en 1982 il y en avait quatre cents et, en 1994, sept cent six.

Le jour des Rameaux de l'année 1960 trois femmes furent donc ordonnées ; l'une d'elle, docteure Margit Sahlin, née en 1914, est trop bien connue en raison de ses idées sur le pastorat féminin, pour qu'on

la présente ici. Son œuvre la plus importante est la Fondation Santa Catharina, un lieu de prière, de rencontres et d'échanges sur des questions religieuses, qu'elle a dirigé de 1950 à 1970. C'est dans sa chapelle qu'elle choisit d'être consacrée prêtre. En 1970, elle fut placée à la tête d'une paroisse de Stockholm. Ayant pris sa retraite en 1979, elle continue à jouer un rôle important dans la vie spirituelle du pays. Dernièrement elle a raconté, à la radio, son chemin vers le sacerdoce : sa joie profonde et sa sérénité lorsque, après tant d'obstacles, elle fut ordonnée, mais également ses souffrances quand, par exemple, certains jeunes théologiens, camarades de cours, se signaient lorsque leurs condisciples femmes passaient...

Aujourd'hui encore ce genre de difficultés continue ; en témoigne cette scène rapporté dans *Kyrkans Tidning* (*Le Journal de l'Église*) de mars 1994. Une jeune étudiante en théologie prend un café en compagnie d'un autre étudiant ; celui-ci l'interroge sur ce qu'elle compte faire lorsqu'elle aura obtenu son diplôme : à sa réponse "devenir prêtre", il se détourne d'elle et refuse désormais de lui adresser la parole ! Ce numéro de *Kyrkans Tidning*, entièrement consacré aux relations hommes/femmes dans l'Église, montre que la loi de 1958 n'est, après trente sept ans, toujours pas acceptée par tous les prêtres ou jeunes théologiens ; cette réticence crée des conditions de travail très difficiles dans certaines paroisses -une minorité- pour les prêtres femmes. Trente sept pour cent des prêtres hommes mettent, aujourd'hui encore, le sacerdoce féminin en question. Cette situation provoque des divisions à l'intérieur de l'Église, et certains diocèses sont plus touchés que d'autres. Une "clause de conscience" a été obtenue, qui dispense les prêtres ordonnés avant 1958 de l'obligation de collaborer avec des pasteures femmes. À l'heure actuelle, ceux qui sont favorables à l'ordination des femmes se sentent responsables à l'égard de ceux qui y sont hostiles, pour leur faire accepter la situation.

Les statistiques par diocèse montrent que Stockholm, grande ville, et Lund, ville universitaire, ont un pourcentage de prêtres femmes plus élevé et que, bien que les évêques soient tenus par la loi d'ordonner les candidats qui se présentent, il y en a beaucoup moins dans les régions connues comme moralement rigides. Sur un total de 2 824 prêtres en Suède, 25 pour cent sont des femmes.

Une enquête (pas très bien fondée statistiquement puisqu'il y eut seulement 792 réponses) auprès des prêtres hommes à propos de leur attitude à l'égard de leurs collègues femmes montre que, parmi les trente-sept pour cent hostiles au pastorat féminin, la moitié ont moins de quarante-deux ans.

## La presse forme l'opinion

La question du pastorat féminin a été débattue depuis fort longtemps dans la presse et ce, dans des journaux de couleurs politiques très différentes :

*Dagens Nyheter*, le plus grand journal, couvrant l'ensemble du pays, libéral, débuta le 8 mars 1923, avec un article intitulé "La place de la femme n'est pas dans la chaire de vérité ou au pied de l'autel" ; le 24 avril 1924 : "La question des femmes dans le chapitre, critique sévère" ; le 23 avril 1938 : "Des femmes pasteures" ; le 19 janvier 1977 : "Événement historique à Västera, des femmes, uniquement, ordonnées à l'évêché" ; le 9 janvier 1978 : "Les femmes pasteures renforcent le ton : Nous voulons avoir le prochain siège épiscopal" ; le 6 mai 1989 : "L'image de Dieu chez les femmes : chaleur et proximité". Ce journal a consacré environ cent quatre vingt articles à ce sujet et prend plutôt position en faveur des revendications d'égalité, alors même qu'il est moins intéressé par l'Église d'État.

*Senska Dagbladet* couvre également le pays entier, plutôt conservateur, il a commencé le 8 janvier 1929 avec ce titre : "Quand la femme aura-t-elle sa fonction à elle dans l'Église ?" Jusqu'en 1990, on compte plus de cent trente articles : un sondage rapide montre que le journal s'est souvent inquiété d'un schisme menaçant de l'intérieur l'Église suédoise ; c'est ainsi que l'on évoque le changement du rôle de l'Église : "Le rôle de l'Église : autrefois autoritaire, aujourd'hui soignante" (5 juin 1987).

*Götborsposten*, plus à gauche, couvrant la partie ouest du pays, notamment la ville de Göteborg, est le bastion de la lutte contre le pastorat féminin. On recense quatre-vingt articles sur le sujet depuis 1960. Ceux-ci visent généralement l'évêque Bertil Gärtner et sa lutte, illégale selon les critères juridiques mais juste selon sa conscience de responsable spirituelle : "L'évêque Gärtner sur l'égalité : Je ne changerai pas ma foi" (14 janvier 1986).

Outre la presse quotidienne, les hebdomadaires se sont également préoccupés de la question. Choisissons *Hertha* , organe du plus ancien mouvement féministe du pays, *Fredrika-Bremer Förbundet* : on recense une douzaine d'articles assez approfondis ; en 1957, un numéro entier fut consacré au sujet. Kerstin Anér, écrivaine et féministe s'interroge : "Dieu est-il un homme ?" et enchaîne : "Toutes nos idées sur le pastorat féminin, pour et contre, dépendent de ce que nous trouvons dans le texte (la Bible) et dans quel esprit nous le lisons. Or cela est vrai pour chaque situation concrète où nous les chrétiens nous nous trouvons (...). La Bible n'est pas un mode d'emploi. Nous devons l'interpréter. C'est pourquoi je n'accepte pas ce rideau nébuleux de théologie qui descend sur la question des femmes pasteures". Elle est consciente de ce qui est en jeu : "Je peux très bien concevoir que notre esprit moderne d'égalité et de respect réciproque puisse agir comme un poison pour l'Église dans sa forme institutionnelle actuelle. Soit ! Nous avons le Trésor dans un vase d'argile, or ce n'est pas le vase qui est important".

## Les pasteures femmes parlent

Les pasteures n'aiment pas toutes parler de leur mission ; cela peut être compréhensible, après tout. Il faut les voir agir. Cependant, la doyenne Mailice Wifstrand, de Lund, s'est prêtée à un entretien. Toute jeune fille, elle avait décidé, le jour de sa confirmation en 1938, de devenir pasteure et poursuivit des études dans ce but. Son diplôme de lettres classiques fut accompagné d'un diplôme de théologie. Après son mariage, l'enseignement convint mieux à sa situation. Elle enseigna pendant dix ans puis fut ordonnée à Lund où elle avait toujours vécue. Néanmoins, elle fut d'abord nommée à des postes de paroisses rurales, puis elle revint à Lund comme responsable de paroisse, puis choisie comme doyenne par ses collègues : un honneur, mais également une lourde tâche car elle avait à s'occuper des problèmes de l'ensemble des paroisses du diocèse. Ses années d'enseignement lui apprirent beaucoup car, pour elle, prêcher c'est enseigner, rendre compréhensibles des choses difficiles. Sa paroisse fut la première à préparer systématiquement les parents avant le baptême, à accompagner les couples avant le mariage et à suivre les familles après un décès. Elle organisa également des rencontres de prière qui furent très suivies, et publia ensuite trois livres de prières.

Les idées sur le sacerdoce de Mailice Wifstrand sont très claires : Oui, Jésus parlait souvent aux femmes ; or, en ce temps-là le témoignage d'une femme ne comptait pas – Marie-Madeleine avait beau dire que Jésus était ressuscité, un homme devait le voir pour qu'on y croie ! Oui, Jésus prenait les enfants dans ses bras, or, les enfants, à l'époque, n'avaient de valeur que comme assurance de vie pour les parents... Pour certains services les femmes ont toujours été acceptées : professeur de religion et missionnaires, par exemple. Alors, pourquoi ne pas leur confier les sacrements ? Y a-t-il une force magique dans les hommes qui les rende plus dignes de servir Dieu ?

Parlant avec Anna-Karin Hammar, d'une génération plus jeune, responsable des relations internationales et inter-confessionnelles pour le diocèse de Lund, un autre aspect du pastorat féminin ressort : la femme bâtit plus facilement des ponts entre les personnes et les confessions ; c'est une chose importante aujourd'hui. Pour elle, à notre époque, l'Évangile doit être prêché par les hommes et par les femmes , et elle s'interroge ainsi : "L'œcuménisme est favorisé par le fait que l'Église luthérienne et l'Église anglicane ont toutes deux opté pour le pastorat féminin. Quand sera-t-il temps pour l'Église romaine ?"

## Conclusion

Sans doute, les mots de mon introduction doivent-ils être complétés par une vue plus charitable. Il y a un principe chrétien de justice, justice établie au centre même de l'Église, dans son ministère, et qui trouve son fondement dans la lettre de Paul aux Galates : "Il n'y a ni homme ni femme car tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus". L'Église suédoise a opté pour le pastorat féminin, non sans pression extérieure et non sans problèmes. Si le vase risque de casser, le trésor, lui, n'a pas souffert.

Margareta DUBOIS-INGELSON

Isabelle CHAREIRE

# Un déni d'humanité sur l'ordination des femmes, encore !

*Le refus actuel de l'église catholique romaine d'ordonner des femmes est théologiquement injustifié, et aucun argument psychanalytique n'est recevable pour conforter cette attitude qui cause un grave préjudice au témoignage portée à l'Évangile. L'assignation des femmes à un destin - liée à l'affirmation d'une nature prétendument spécifique - et le refus de les inscrire dans l'historicité soutiennent seuls cette position anachronique. Il est urgent, au sein des relations ecclésiales, de permettre aux deux sexes de mutuellement se (re-)découvrir en dehors de tout préjugé sexiste qui fige l'autre (femme ou homme) dans un stéréotype qui aliène et qui sclérose.*

"De petits esprits exagèrent trop l'injustice que l'on fait aux femmes. Car, si elle était telle qu'ils le disent, ne serait-il pas venu dans la tête des responsables de l'Église, qui font entre eux tant de déclarations pieuses d'en faire une générale en faveur de l'ordination des femmes?" Ce plagiat du célèbre chapitre de l'*Esprit des lois* (XV, 5) n'est pas ici une simple élégance de style ; il traduit le sentiment profond qui peut s'emparer d'une femme lorsque des hommes discutent doctement de la possibilité, ou non, d'ordonner des femmes : un sentiment sans doute voisin de ce qu'aurait pu éprouver un noir, au XVIIIe siècle, assistant à une discussion sur son incapacité à effectuer certaines tâches en raison de la couleur de sa peau. Au XXe siècle, si l'humanité n'a plus - heureusement, dans les discours sinon dans

les pratiques - la couleur d'une peau elle a, hélas, encore un sexe! Il est des questions que l'on souhaiterait ne plus avoir à traiter : celle de l'ordination des femmes en est une! Car il faut bien l'avouer, c'est avec une certaine lassitude, et une grande souffrance que j'entreprends ce travail qui m'a été demandé : lassitude d'avoir à revenir sur une question qui depuis longtemps devrait être résolue, et témoigne seulement de vestiges sexistes et patriarcaux qui nuisent grandement à l'Église catholique romaine ; souffrance d'appartenir à une Église qui n'a pas encore perçu l'urgence absolue qu'il y a aujourd'hui à rendre justice aux femmes[1].

Cette attitude commande l'organisation de mon propos : après avoir montré la vacuité d'un tel débat, je dégagerai ce qui est en jeu profondément dans ce refus : l'incapacité à penser l'égalité dans la différence et, dans un troisième temps je poserai quelques jalons - sans prétention exhaustive- pour avancer dans la manière d'envisager les relations entre les femmes et les hommes dans l'Église catholique romaine, afin que cesse enfin ce sexisme contraire à l'Évangile, nous libérer de questions désuètes, et nous attacher à l'urgence de la mission qui nous appelle aujourd'hui.

## I

## D'un vain débat

Refuser l'ordination aux femmes n'est en effet rien d'autre que leur refuser un statut humain à part entière[2]. Chercher des arguties pour ou contre paraît alors aussi dérisoire que les raisons invoquées autrefois pour justifier de l'esclavage des noirs. D'argument théologique il n'y en a point de décisif, et ceux qu'une version moderne de ce refus voudrait nous resservir sont fallacieux.

1. Joseph MOINGT a fort bien montré que l'exclusion des femmes du ministère presbytéral ne relevant pas d'une vérité de foi ne peut être considérée comme définitive in "Sur un débat clos", **Recherches de Science Religieuse**, 1994/3 (tome 82), p. 321-333.

2. Pour une analyse détaillée de l'impasse du discours ecclésial à propos des femmes on se reportera à l'excellent article de Marie-Jeanne BÉRÈRE, "L'Église d'aujourd'hui et la féminite" in **E.T. : Bulletin de l'Association Européenne de Théologie Catholique**, 1994/1, p. 75-91.

## L'argumentation traditionnelle

Les documents magistériels (*Inter insigniores* de 1977 et *Ordinatio sacerdotalis* de 1994) insistent sur trois arguments : Jésus n'a pas choisi de femmes parmi les apôtres et la tradition n'en a jamais ordonnées ; le prêtre doit représenter le Christ *in persona Christi* ; les femmes ont à accomplir une mission qui leur est propre.

Je ne ferai ici qu'évoquer ces arguments, tant de fois rebattus et contrecarrés. Le premier est loin d'être une vérité apodictique : si la liberté de Jésus fut souveraine, comme en témoignent les évangiles, peut-on dire que Notre Seigneur a cherché à s'affranchir des contingences - l'assignation des femmes juives à l'espace privé en était une - liées à son époque, à son pays ? La logique même de l'incarnation ne le conduisait-elle pas à assumer ces limites pour autant qu'elles n'étaient point contraires à sa prédication, et que les transgresser eût vraisemblablement rendue celle-ci plus difficilement recevable ? Jésus pouvait-il aller au-delà de l'audace de la relation interpersonnelle (avec la Samaritaine, la femme adultère, etc) et conférer un rôle spécifique à celles qui le suivaient comme il l'a fait en instituant les Douze ? Quant à la tradition, sa caractéristique n'est-elle pas d'être sans cesse inventive comme en témoigne, entre autres, le premier concile de Jérusalem décidant de ne pas imposer, aux chrétiens issus du paganisme, la circoncision et l'observance de la loi de Moïse (cf Ac 15) ?

L'argument symbolique me semble affaiblir encore la force de l'incarnation en lui enlevant de sa portée universelle. Dieu s'incarnant, il lui a bien fallu choisir l'un ou l'autre sexe, comme il avait jadis choisi un peuple parmi bien d'autres. Pour autant, l'élection n'a jamais sens d'exclusivité mais elle vise à l'universalité : le salut réalisé en Jésus Christ est pour tous et pour toutes ; il annonce qu'il n'y a plus ni homme ni femme, ni juif ni grec (Ga 3,28). Proclamer cela n'est-ce pas relativiser fondamentalement toute différence pour dire la solidarité première de tous les êtres humains ? Cette solidarité n'est pas négatrice des différences mais elle signifie que celles-ci n'ont pas valeur déterminante d'assignation à un destin spécifique : toutes et tous ont la même vocation, celle qui fut pleinement réalisée par le Christ. Dès lors la fonction presbytérale, et la présidence de l'eucharistie, signe réalisé du monde nouveau qui vient, ne peut être réservée à aucune catégorie particulière du genre humain.

Quant au rôle spécifique qu'auraient à tenir les femmes en raison de leur féminité, il y a là une volonté délibérée d'enfermer les personnes de sexe féminin dans une prétendue nature féminine. Cette nature, qui spécifierait en la femme le genre humain, valorise, de manière exclusive, comme le montre bien M.-J. Bérère, la maternité ou la virginité - figures dans lesquelles on prétend épuiser la vérité de l'être-femme. A-t-on songé que l'on pourrait épuiser la vérité de l'être-homme dans la paternité ou la virginité ?

## Les nouveaux oripeaux d'un vieux sexisme

Mais, parmi les arguments contre l'ordination des femmes, il y a pire : ceux qui se parent de l'autorité d'une analyse psychologisante; les propos de Tony Anatrella sont à cet égard tout à fait étonnants[3], et loin de faire l'unanimité dans le monde psychanalytique. En témoignent les nombreux refus qu'a essuyé la rédaction de *Lumière & Vie* sollicitant des analystes : tous ont affirmé que la psychanalyse, en tant que telle, n'avait aucun avis à donner sur le sujet ; en témoigne également l'article de Dominique Stein dans le présent numéro.

En portant le soupçon sur le désir féminin d'être prêtre, Tony Anatrella fait, d'une analyse du désir qui - par définition - peut seule-

---

3. Article paru dans le quotidien **La Croix** du 26 novembre 1992 et repris dans le numéro 53 de **Femmes et hommes dans l'Église**, accompagné d'une analyse critique rédigée par une psychanalyste, Françoise BALDÉ : "Tony Anatrella argumente à partir d'une utilisation du fantasme, en totale contradiction avec le réel de la différence des sexes qui supporte la division du sujet. Il justifie sa position avec des arguments historiques et théologiques, et, de plus, il les appuie pour aujourd'hui, sur cette même confusion concernant le féminin, masculin. Faisant cela il clôture cette place que la position éthique essentielle de sa profession lui demande de laisser ouverte ; et il s'interdit ainsi d'entendre le désir qui habite celles et ceux qui recherchent ce qu'ils pensent être, pour notre temps, une meilleure façon de rendre témoignage à Celui qui est la Vérité. Que ce désir soit légitime ou non au regard de l'institution, n'est pas ce qui peut le qualifier dans l'écoute analytique. En pareil cas, cela invalide, me semble-t-il, toute sa tentative de justifier son point de vue et cela introduit, ce qui est plus grave, une opinion erronée et une incertitude dangereuse dans l'esprit de ses lecteurs quant à un savoir supposé des psychanalystes ".

ment porter sur des personnes particulières, un argument d'autorité déterminant une prise de position globale. Qu'il puisse y avoir une ambiguïté dans le désir d'être prêtre n'est certainement pas l'apanage des femmes, et les fantasmes masculins pourraient tout aussi bien être soupçonnés. Que l'on sorte de cet impérialisme de la psychanalyse : si le choix d'accomplir sa vocation de baptisé/e dans le ministère presbytéral doit être purifié par les moyens de la psychologie moderne, la radicalité de l'appel de l'Évangile, son exigence, ne se laisse pas épuiser par celle-ci, et peut également motiver à l'appel des communautés et du service de l'Eglise, des femmes et des hommes !

Je relève trois phrases significatives dans l'article de T. Anatrella : "*Si l'égalité en dignité existe entre les hommes et les femmes l'égalité en sens psychologique et symbolique n'existe pas*" : cette confusion entre égalité et identité révèle une incapacité à penser l'égalité, le propre de l'égalité étant justement de comparer deux réalités non identiques. "*Les ministères ordonnés sont confiés à des hommes à l'image de la personne du Christ*" : cela signifierait-il que les femmes, dans leur être-femme ne sont donc pas à l'image du Christ, visage de Dieu ? "*Le Christ libère les femmes de ce rôle pour qu'elles accèdent à une fonction plus mystique dans l'Eglise*" : il faudrait donc en conclure que les hommes sont aliénés au devoir presbytéral, alors que les femmes, délivrées de l'institutionnel, trop médiocre pour leur grandeur, sont sur la voie royale qui mène à la sainteté !

Ce dernier argument est une simple reprise de l'un de ceux qui furent avancés par *Inter insigniores*, et repris par *Ordinatio Sacerdotalis* : "D'autre part, c'est à la sainteté des fidèles que se trouve totalement ordonnée la structure hiérarchique de l'Eglise. Voilà pourquoi, rappelle la Déclaration *Inter insigniores*, 'le seul charisme supérieur, qui peut et doit être désiré, c'est la charité (cf. 1 Co 12-13). Les plus grands dans le Royaume des Cieux, ne sont pas les ministres, mais les saints'". Que la charité soit la motivation structurante de chaque baptisé/e, j'en suis résolument convaincue, mais charismes et ministères relèvent de deux réalités non totalement superposables que l'on ne peut mettre en exclusivité l'une de l'autre ; les ministres, que je sache, ne sont pas dispensés de la charité, et le témoignage de l'histoire, comme celui de l'expérience quotidienne, manifestent que certains, en cet ordre, sont exemplaires !

La plume me tombe des doigts à évoquer ces pseudo-arguments, et je me surprends à souhaiter que l'on accorde aux femmes le droit à la médiocrité puisqu'il apparaît, à la lecture de ces textes, que tel est le lieu de l'institution et de l'histoire, loin de la splendeur mystique qui serait l'apanage des femmes !

## II

## Le refus d'inscrire les femmes dans l'historicité

Ce refus d'inscrire les femmes dans l'histoire, et donc dans les réalités institutionnelles, manifeste une difficulté à penser l'altérité comme condition humaine. Cette résistance conduit à lire en toute différence une surdétermination biologique qui aliène la liberté du sujet dans l'histoire.

### L'altérité sexuelle et l'unicité de la personne

L'altérité irréductible et l'unicité de la personne est symbolisée en Gn 1,27 par la différence sexuelle qui inscrit dans la chair une absolue différence : aucun des deux sexes ne peut prétendre signifier à lui seul la totalité de l'humanité, c'est l'un *et* l'autre qui, ensemble, signifient l'humanité ; dans sa structure même l'humanité est donc toujours plurielle: féminin/masculin, noir/blanc, pluralité des cultures, etc. Ces pluralités et ces différences fondatrices sont, en tant que telles, appel à un dialogue et à une reconnaissance mutuelle des femmes et des hommes dans leur égale dignité, de chaque culture, etc... mais également, et plus profondément encore, de chaque personne dont la dignité ne se fonde par sur des déterminations secondes, mais qui est fondée, dans son existence même, comme personne, image de Dieu. La détermination sexuelle est à considérer comme "seconde", tout comme la couleur de la peau, etc... au risque, sinon, de privilégier les spécificités biologiques ; or, ce type de distinction conduit toujours à des affirmations et des conduites ségrégationnistes. Il est remarquable que l'insistance sur la différence sexuelle joue au détriment des femmes qui sont ainsi assignées à leur condition sexuelle comme à un destin ; cette insistance sur l'identité biologique des femmes conduit à les évacuer de l'histoire, de la culture et des institutions, au seul profit

d'un rôle sexuel - vierge, mère, épouse - ou d'une exaltation de la mystique féminine !

Tant dans l'argumentation traditionnelle que dans l'argumentation pseudo-psychanalytique, c'est bien ce refus d'assigner aux femmes leur véritable dimension historique que l'on retrouve. Celles-ci sont en effet toujours situées en-deçà (dans le biologique comme l'exprime l'exaltation de la vierge, de la mère ou éventuellement de l'épouse ; ailleurs ce sera la mise en avant de la figure nourricière, ou du fusionnel qui serait une caractéristique spécifiquement féminine), ou au-delà (les éloges des mystiques) . Les femmes - dont on parle volontiers au singulier comme s'il y avait un modèle éternel de LA femme ! - ne sont jamais considérées comme étant *là,* partie prenante dans le devenir des institutions, de l'histoire, et du politique.

L'altérité, si elle est fondatrice de la constitution de la personne, est toujours incarnée de multiples manières. La sexualité est, parmi d'autres, une différence signifiante de l'altérité nécessaire à chaque être humain pour se construire. Affirmer qu'elle est parmi d'autres, ne signifie pas qu'elle est identique aux autres modes de l'altérité mais que, parmi elles, elle en est une. Se crisper sur une différence qui surdéterminerait toutes les autres conduirait à relativiser l'histoire et à privilégier l'altérité de nature. Or le culturel est tout aussi essentiel, pour le genre humain, que le naturel. Absolutiser la différence sexuelle c'est déshistoriciser le corps et faire de l'être-femme une réalité infra-historique comme on a pu le faire de l'être-noir. Être femme ou homme n'est pas une différence plus ou moins grande que d'autres, c'est une différence autre. De même que la différence noir/blanc a été perçue comme historiquement significative et a conduit à l'esclavage des noirs par les blancs en raison de la puissance économique de ces derniers, on agit semblablement lorsqu'on invoque la féminité pour assigner aux personnes de sexe féminin des tâches propres. Il est donc clair que l'on ne songe pas ici à rendre insignifiante la différence femme/homme, mais on refuse que celle-ci soit utilisée de manière surdéterminante, et par là aliénante.

## Dénouer les surdéterminations biologiques et ouvrir à l'*eschaton*

Invoquant le refus d'un monde unisexe, certains discours désignent l'asymétrie femme/homme comme élément décisif de l'anthropologie.

Or, chacune, chacun, est d'abord une personne et doit être considérée telle en-dehors de toute détermination. Que l'identité sexuelle influence le développement psychique, cela est plus que probable, mais tirer de cette différence l'attribution, à l'un ou l'autre sexe, d'un rôle - fut-il religieux - relève d'une argumentation spécieuse et, quand il s'agit du christianisme, nous fait régresser vers les plus archaïques des religions païennes qui sexualisent le divin et divinisent la sexualité.

L'Évangile proclame l'égale dignité des femmes et des hommes, et le baptême fut, sans difficulté, octroyé à celles-ci comme à ceux-ci. En choisissant de s'incarner, Dieu s'est particularisé dans un contexte historiquement déterminé. La Révélation sous mode d'incarnation implique que Dieu, s'il a pleinement assumé la condition humaine, n'a pu l'expérimenter en toute sa diversité. L'Église a donc le devoir d'approfondir, au long de son histoire, les résonances multiples de cette unique Révélation ; de même que le premier concile de Jérusalem découvrit qu'il n'était pas nécessaire de devenir juif pour être baptisé/e dans le Christ, il y a encore bien des choses à déployer du cœur du mystère chrétien.

Faire jouer le biologique comme surdétermination historique est une faute, et l'Évangile réclame de dénouer ce lien de servilité. Or, dans le cadre de la sexualité, la déliaison est d'autant plus difficile que, contrairement à d'autres, l'altérité se joue ici dans une relation de proximité spécifique. La relation aux parents et la vie affective, avec leurs joies mais aussi leurs mutuelles blessures, deviennent souvent déterminantes dans les prises de positions ; ce *pathos* inhérent à tout être sexué nuit trop souvent à la sérénité du débat et des attitudes. Nous sommes aujourd'hui à un tournant de l'histoire qui peut favoriser le dialogue mutuel pour peu que nous acceptions d'écouter l'autre dans la complexité de son expérience et de son identité. Il est nécessaire pour cela de se libérer des stéréotypes qui enferment les uns/es et les autres dans des schémas prédéterminés. De même que les femmes doivent pouvoir assumer leur historicité dans toutes ses dimensions, il faut que les hommes puissent vivre pleinement leur affectivité (on pense, par exemple, à l'injustice faite aux divorcés en confiant quasi exclusivement aux mères la garde des enfants). C'est à ce prix seulement que nous saurons nous ouvrir à l'horizon eschatique qui nous est promis, où il n'y a plus ni homme ni femme, mais des personnes qui assument librement leurs différences.

## III

## Soi-même comme un/e autre

Dans un récent ouvrage[4] Paul Ricœur analyse la construction de soi comme personne selon une dialectique entre la permanence du moi (l'identité - *idem*) et le dynamisme du soi (l'identité - *ipse*) qui se réalise par la médiation de l'autre, du temps, etc. Cette inscription dans une histoire, et dans une relation aux autres est essentielle pour l'élaboration du sujet. La personne se construit dans ce dynamisme, - devenir permanent de l'être et permanence de l'être en devenir. C'est selon ce dynamisme, qui met en situation des personnes concrètes, que nous devons penser l'altérité des femmes et des hommes.

En effet, même si elles peuvent être opératoires en certains domaines (par exemple la psychologie, mais il faudrait une bonne fois pour toutes renoncer à trouver en cette discipline le dernier mot sur l'être humain : la compréhension de celui-ci s'éclaire également au moyen de tant d'autres voies), je refuse les catégories féminin / masculin. Le recours à ces notions suggère que l'on sait clairement la signification véhiculée par ces mots ; or, est-il rien de plus culturellement déterminé que ce que l'on nomme féminin et masculin ? Aussi préféré-je penser à partir des figures concrètes telles qu'elles apparaissent dans l'histoire. La personne n'existe pas hors de ses déterminations secondes - dont la sexualité -, mais celles-ci ne sont jamais suffisantes pour évacuer en elle une dimension de l'humanité ; celle ou celui que je rencontre est toujours femme ou homme mais cette détermination n'aliène jamais l'identité unique de chaque personne humaine. C'est pourquoi il faut simultanément restaurer à chacun des deux sexes toute sa dimension humaine, et accepter en soi l'humanité sexuée. Ce sont ces deux points que nous allons examiner à présent.

---

4. **Soi-même comme un autre**, Paris, Seuil, 1990.

## Aimer et créer

"Deux choses et deux choses seulement importent dans la vie : l'amour et la créativité auxquels se subordonnent tous les moyens de la communication et de l'œuvre. Tout le reste n'est que moyen et caricature. Or il se trouve que la créativité et l'amour ont une source unique. Tous les grands créateurs l'ont senti sans toujours pour autant l'assumer. Et les conditions de l'histoire ont fait que l'homme et la femme au lieu d'accomplir ensemble l'œuvre et l'amour se sont, en gros, partagé les tâches"[5]. Eliane Amado-Lévy Valensi résume bien ici les conditions dans lesquelles l'histoire a consigné les sexes à une fonction, amputant chacun de la dimension réservée à l'autre.

Des conditions, dont la technologie actuelle nous libère, expliquent essentiellement cette délimitation des rôles. Les raisons techniques étant tombées, il est vain de continuer à proclamer le discours idéologique qui habillait d'un sens symbolique ce qui était dû uniquement à des raisons techno-pratiques. On ne prétend pas, bien entendu, que les hommes n'ont jamais aimé et les femmes jamais travaillé ni créé, mais que fut socialement reconnu comme spécifique de l'un et l'autre sexe l'une de ces deux dimensions ; et cette exclusivité a conduit chacun des sexes a être assigné à un destin au nom d'une nature qui n'en dit pas tant !

C'est dans les relations concrètes entre les femmes et les hommes que se découvre le dynamisme de l'altérité. C'est pourquoi il faut refuser ces lectures simplistes des comportements qui les rapportent purement et simplement à l'identité sexuelle de leur auteur/e ; un faisceau de motivations, de raisons, et l'idiosyncrasie de chacun/e ne se résout pas par une simple détermination - fût-elle sexuelle -. C'est cette aventure de rencontre et de dialogue qui nous convoque aujourd'hui, y compris dans l'Église.

5. Eliane AMADO-LÉVY VALENSI, **Le Grand désarroi : aux sources de l'énigme homosexuelle**, Paris, Editions universitaires, 1973, p.75

## Une sexualité à ne pas nier mais à assumer

Augustin d'Hippone, cherchant des images en l'être humain de la Trinité considère le *uir* (mâle) comme image de Dieu en tant qu'il appartient au genre humain (*homo*) et en tant qu'il appartient au genre masculin ; en revanche, la femme est image de Dieu dans la mesure seulement où elle appartient au genre humain, et non point en sa féminité[6]. Si on ne s'exprime plus aussi crûment aujourd'hui, il n'est cependant pas certain que l'on soit très éloigné de cette mentalité qui appréhende le masculin comme, en quelque sorte, le "sexe neutre", c'est-à-dire la référence d'une humanité hors sa détermination sexuelle. Cette perception conduit à croire, de manière tout à fait illusoire, qu'il est possible de penser une humanité sans ses multiples déterminations (le sexe, la couleur de la peau, l'époque, le lieu...). A cette prédominance du masculin, comme figure par excellence de l'humanité, s'ajoute la valorisation de l'idéal ascétique qui contribue à domestiquer les ombres et les lumières de la différence sexuelle en les niant plutôt qu'en les assumant[7]. Cette attitude n'est pas étrangère au sort réservé aux femmes dans l'Église. Examinons ces deux aspects, en commençant par le second.

La valorisation excessive du modèle ascétique et l'imposition - tardive, et non théologiquement justifiée[8] - du célibat ecclésiastique dans l'Église romaine ont conduit à méconnaître, en son sein, une dimension essentielle des relations humaines. Ce qui se vit de positif dans la relation entre une femme et un homme ne les touche pas seulement eux, mais instaure un équilibre plus global. En effet, quel que soit ce type de relation - amour, amitié, fraternité et sororité - elle est toujours

---

6. **De Trinitate**, XII, VII, 10, in **Oeuvres de saint Augustin**, tome 16, (Bibliothèque augustinienne), Paris, Desclée De Brouwer, 1955 : " la femme avec son mari est image de Dieu, en sorte que la totalité de cette substance humaine forme une seule image ; mais lorsqu'elle est considérée comme l'auxiliaire de l'homme -ce qui ne lui appartient qu'à elle seule- elle n'est pas image de Dieu ; par contre l'homme, en ce qui n'appartient qu'à lui, est image de Dieu, image aussi parfaite, aussi entière, que lorsque la femme lui est associée pour ne faire qu'un avec lui" (p. 231).

7. Sur la valorisation du modèle monastique et son imposition aux clercs -voire aux laïcs, cf. Jean DELUMEAU, **Le Péché et la peur : la culpabilisation en Occident : XIIIe-XVIIIe siècles,** Paris, Fayard, 1984, p.498 sq.

8. C'est pourquoi il est également nécessaire de délier le ministère presbytéral d'un état de vie spécifique.

sexuée. Affirmer cela n'est pas colorer toute relation mixte d'une ambiguïté malsaine, mais seulement souligner qu'une relation authentique permet à chacun/e de s'assumer dans son identité, y compris sexuelle - la réalité sexuelle ne ne se limitant pas au don des corps dans l'acte d'amour.

Paul Ricœur, récusant la dichotomie établie par Nygren, écrit de l'*éros*, qu'il a le pouvoir "de signifier et de dire l'*agapè*"[9] : cette perception en chacun/e de ce désir et de cette exigence, à un être destiné, creuse en nous la capacité d'aimer plus largement que ce que donne à vivre le sentiment spontané. Sur cette acceptation à vivre ce qu'il y a de plus sexué en soi dans la relation à autrui (quel que soit son mode de réalisation) est entée la capacité universelle d'aimer : "la grâce, disait déjà saint Thomas d'Aquin, ne détruit pas la nature mais la présuppose". Le spirituel est charnel, ou il n'est pas : c'est en assumant en nous ce qu'il y a de plus humain, l'*éros* et l'histoire, que nous pouvons nous ouvrir à la transcendance, et éviter de devenir des fonctionnaires tristes de l'*agapè*. Et nul ne peut se croire prémuni de cette tentation de fuir la condition humaine : il est des religieux qui assument davantage en eux l'*éros* et l'histoire que bien des gens mariés. La vie authentiquement chrétienne, quel que soit le mode sous lequel nous choisissons de la vivre, ne nous arrache pas à notre condition, mais elle l'assume totalement en l'orientant vers sa réalisation plénière.

Autrefois, je prenais délicate attention à cette coquetterie de style : naïve et magnanime, je parlais des "hommes et des femmes" espérant que ceux-ci se mettraient à parler des "femmes et des hommes"! Il semble que la courtoisie masculine ait du mal à sortir hors de la déférence condescendante, et hors du système prioritaire de référence qui est le monde masculin... Comme femmes, nous n'avons pas eu le choix : d'emblée nous avons eu à penser à partir de l'autre, puisque celui-ci est la référence dominante ; la situation dans laquelle se trouvent nativement les hommes n'a pas favorisé ce décentrement puisque l'autre, féminin, qui, bien entendu, n'était pas ignoré, était toujours assigné à subordination.

9. Paul RICŒUR, **Liebe und Gerechtigkeit = Amour et justice**, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1990, p.24.

L'asymétrie effective, de situation, conduit à penser que la prise de conscience de l'autre s'est réalisée différemment chez les femmes et chez les hommes. Comment ? Il paraît difficile de le savoir immédiatement, mais il y a ici à réfléchir, les uns/es et les autres, afin de mutuellement se comprendre. Il se noue là, en effet, un réseau complexe qui, à l'intérieur d'une situation historique donnée - une inégalité de situation sociale - suscite, de part et d'autre, des stratégies de pouvoir et de séduction qui ont marqué durablement notre rapport à l'autre et au monde. Dans la situation contemporaine, caractérisée par une remise en cause des modèles antérieurs, ces stratégies sous-jacentes héritées de contextes bien différents du nôtre, deviennent désuètes ou perverses -si tant est qu'elles ne l'aient pas toujours été !

Il y a urgence avant qu'il ne soit trop tard ; plus les choses tarderont à évoluer dans la structure ecclésiale, plus la violence des femmes sera grande et réduite la possibilité de mutuellement se comprendre, chacun/e dans ses difficultés, ses souffrances, mais également ses espoirs. Nous ne sommes pas *a priori* responsables de la situation dans laquelle l'histoire nous a placés ; en revanche, il nous appartient de tout faire pour léguer à celles et ceux qui viendront après nous une histoire un peu moins injuste - s'il se peut. Et l'Église a elle aussi une histoire, et partant, un devenir...

Quoique - et peut-être parce que ! - ses biographes soulignent combien il fut éloigné de cet idéal qu'il proclame, c'est à Arthur Rimbaud que j'emprunte, pour achever cet article. Il ne s'agit pas de céder à ce qui pourrait être soupçonné comme désir de reconnaissance des dominées par les dominateurs mais, au-delà du féminisme réactif (moment nécessaire mais à dépasser), et à travers l'épaisseur de toutes les déceptions, les grandes (*Ordinatio sacerdotalis*) et les quotidiennes qui constamment nous blessent - et la plupart du temps ignorées de ceux qui les provoquent -, d'ouvrir un véritable horizon de réciprocité et proclamer qu'il n'y a d'avenir que dans une confiance commune. Les femmes sont également capables de comprendre la souffrance qu'éprouvent leurs compagnons dans leur quête d'identité en ces temps bouleversés, et elles attendent d'eux la même réciprocité de pardon, d'exigence et de dialogue :

"Quand sera brisé l'infini servage de la femme, quand elle vivra pour elle et par elle, l'homme, - jusqu'ici abominable, - lui ayant donné

son renvoi, elle sera poète, elle aussi ! La femme trouvera de l'inconnu ! Ses mondes d'idées différeront-ils des nôtres ? - Elle trouvera des choses étranges, insondables, repoussantes, délicieuses ; nous les prendrons, nous les comprendrons"[10].

Isabelle CHAREIRE



10. Arthur RIMBAUD, "Lettre à Paul Demeny, 15 mai 1871" in **Oeuvres complètes**, (Bibliothèque de la Pléiade), Paris, Gallimard, 1972, p. 252.

# Position

## *LETTRE À MONSEIGNEUR JEAN-GUY HAMELIN*

## *CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES CATHOLIQUES DU CANADA*

Monsieur le Président,

1. Depuis toujours, au Québec et au Canada, le respect accordé aux autorités catholiques s'est avéré sincère et profond. Cette fois des limites ont été franchies ; l'indignation monte de partout. Au lieu de nous réfugier dans un silence embarrassé, nous avons choisi de vous en faire part, dans l'espoir de poursuivre le dialogue dans notre Église.

2. La lettre apostolique *du pape Jean-Paul II sur l'ordination sacerdotale exclusivement réservé aux hommes* a pour but de rassembler la communauté catholique autour d'un enseignement traditionnel *afin qu'il ne subsiste aucun doute sur une question d'une grande importance qui concerne la constitution divine elle-même de l'Église (Lettre*, n° 4).

3. Or, nous observons, dans nos divers milieux, que cet événement ne suscite pas l'effet unificateur attendu. Bien au contraire, nombreux sont ceux et celles qui ont senti le besoin d'exprimer leur distance, voire leur dissidence. Car cet enseignement leur paraît si étranger à leur expérience quotidienne des rapports entre femmes et hommes, d'une part, et si incompatible avec leur compréhension des valeurs évangéliques, d'autre part, qu'il leur est difficile d'y adhérer. Des émissions de lignes ouvertes à la radio et à la télévision et, fait nouveau, des services diocésains eux-mêmes ont reçu maintes protestations.

### Une entorse à l'égalité

4. Ce qui blesse profondément la conscience des gens d'ici, citoyens, citoyennes et fidèles catholiques romains confondus, ce sont les implications de cet enseignement du point de vue de l'égalité. Au regard des valeurs d'une société moderne et démocratique, il est incohérent d'affirmer, au plan des principes, la dignité fondamentale des femmes et des hommes dans le plan de Dieu et de maintenir du même souffle une pratique, fût-elle séculaire, qui exclut les femmes de l'accès à l'ordination sacerdotale, du seul fait qu'elles sont de sexe féminin.

5. Cette même incohérence atteint de plein fouet celles qui, en nombre croissant, ont mis leurs énergies au service des communautés chrétiennes. Ne voit-on pas qu'à force de laisser les femmes, agentes de pastorale, à l'écart du ministère, non seulement on les maintient irrémédiablement dans une sous-catégorie, mais on accentue une injustice notoire dans la structure même de l'Église ? Comment est-il possible d'y voir une volonté de Jésus, lui qui, de tous ses disciples, a voulu faire une communauté de justice et d'amour, sans égard au statut social et au sexe des personnes ?

## L'intelligence au service de la foi

6. C'est pourquoi nos réactions vont de la surprise à l'indignation face à cette manière d'exercer l'autorité. Là où nous attendions une invitation au dialogue, nous nous retrouvons devant un document qui exige de tenir pour *définitive* une position "*considérée de différents côtés comme ouverte au débat*" (*O.S.*, n° 4). Nous le regrettons, d'autant plus que, dans la société civile, la population se sent souvent exclue des processus de décision sociale et politique qui impliquent sa vie et son avenir. Malheureusement, l'institution ecclésiale contribue à cet état de fait. Nous aurions souhaité que, dans la situation qui nous occupe, elle puisse donner un exemple manifeste et convaincant de pratiques délibératives, respectueuses de la dignité et des points de vue de chacun des partenaires impliqués. Le *leadership* ecclésial peut d'ailleurs puiser, dans sa propre Tradition, des principes et des expériences favorables au dialogue et ouverts aux surprises de l'Esprit.

7. Directement concernés mais invités à se taire respectueusement, les milieux de la réflexion théologique éprouvent de plus en plus de difficultés devant les derniers messages en provenance du chef de l'Église catholique. Les recherches entreprises sur la question des ministères, aussi bien en exégèse qu'en ecclésiologie, montrent qu'on a tout intérêt à scruter l'héritage évangélique et l'interprétation que la Tradition en a donnée.
Loin d'arriver à un point de saturation, ces recherches demandent à être approfondies, discutées et confrontées à la sagesse de toute l'Église, en tenant compte de l'expérience des autres Églises chrétiennes. Autrement dit, l'Église a le plus grand besoin de mettre l'intelligence au service de la foi, et non sous le boisseau, si elle veut résoudre avec pertinence, et en toute fidélité au Christ, les questions qui se posent à la conscience des femmes et des hommes de ce temps, et en particulier aux générations plus jeunes.

## Une résistance qui n'est pas nouvelle

8. Il importe de noter que la résistance (voire le refus) à recevoir, à "faire sien" l'enseignement prescriptif qui vient d'être livré, n'est pas le fait de quelques groupuscules isolés. Ces voix s'inscrivent en outre dans une chaîne de protestations que les circonstances font remonter à la mémoire. Pour ne mentionner que quelques unes des résistances qui se sont exprimées depuis le Concile Vatican II, citons les cas suivants :
a) Au Synode des évêques , en 1971, l'épiscopat canadien souleva la question du ministère des femmes dans l'Église. En réponse à la recommandation adoptée par tous les évêques alors réunis, le pape Paul VI mit sur pieds *une Commission d'études sur la vocation et la mission de la femme dans la société et dans l'Église*, mais en lui retirant explicitement la question de l'ordination. Des rapports minoritaires, qui n'ont été connus qu'à la fin des années quatre-vingt, ont fait valoir auprès de Paul VI l'importance de ne pas écarter les débats sur ce point. Mais ces voix, bien réelles, n'ont pu s'exprimer publiquement dans le rapport final (1976).
b) Durant la même période, alors que des Églises membres de la Communion anglicane commençaient à ordonner des femmes prêtres, à Rome la Congrégation pour la Doctrine de la Foi invitait la *Commission biblique pontificale* à s'interroger sur les fondements bibliques de l'exclusion des femmes du ministère ordonné. Les membres de cette Commission répondirent, à une forte majorité des voix, qu'il est impossible de prouver par le recours à des textes du Nouveau Testament que Jésus n'a pas voulu ordonner des femmes. Or le document *Inter insigniores*, publié par la dite Congrégation à la fin de l'année 1976 ne tient pas compte de cette opinion scientifique majoritaire ; il reprend plutôt les arguments traditionnels qui tendent à prouver que Jésus n'a pas voulu que les femmes deviennent prêtres puisqu'il n'a pas choisi de femmes parmi le groupe des Apôtres.

c) À la suite du Synode romain de 1987 sur "La vocation et la mission des laïques dans le monde", le *Conseil permanent du Synode des évêques* recommanda la formation de plusieurs groupes de travail, dont l'un devait explorer les questions posées au sujet des ministères exercés par les femmes. Jean-Paul II approuva la constitution des comités, à l'exception de celui qui devait approfondir la participation des femmes aux divers ministères.
c) Quelques semaines avant la publication de la dernière lettre de Jean-Paul II, alors qu'un projet de texte circulait sous le manteau, des théologiens, des évêques et même des cardinaux consultés en auraient découragé la publication, mais leur voix, une fois de plus, n'a pas été écoutée.

9. Si ces opinions et ces représentations parvenaient uniquement de l'extérieur de l'Église, un doute sur leur pertinence pourrait s'introduire dans les esprits. Mais provenant d'individus et de groupes de personnes qui ont été appelées par les autorités ecclésiales elles-mêmes à donner leur avis, elles retiennent notre attention. Aussi pouvons-nous, en tout respect et considération pour les charges particulières de l'évêque de Rome poser un certain nombre de questions :
- De quelle Église tient compte la position exprimée dans la dernière lettre apostolique ?
- Quels consensus reflète-t-elle ?
- Comment espère-t-elle commander l'unité intérieure de la communauté des croyantes et des croyants ?
- Où et comment pourront s'exprimer désormais les questions qui ne manqueront pas de se poser à la conscience des fidèles, à l'intelligence des théologiennes et des théologiens, si ce n'est à l'intérieur de notre Église ?

10. Nous ne pouvons pas, enfin, ne pas voir le défi que pose aux dialogues œcuméniques cette prise de position, dans la mesure où elle se veut définitive. Pressé d'offrir au monde une robe sans couture, l'enseignement de la lettre apostolique de mai 1994 risque de provoquer des divisions plus profondes, tant à l'intérieur même de notre Église qu'entre les Églises chrétiennes. Nous le déplorons vivement.

## "Obéir, c'est aussi résister"

11. Nous n'hésitons pas à faire nôtre cette parole du très respecté Marie-Dominique Chenu, o.p. : "Obéir, c'est aussi résister". Pour leur part, les femmes ne cesseront pas d'affirmer leur droit à la justice et à l'égalité. Elles le font au nom de leur foi en une Bonne Nouvelle de liberté, au nom de leur amour de l'Église, communauté de disciples, au nom d'une Tradition vivante qui concilie, à la fois le sens offert en Jésus Christ et la disponibilité au temps présent.

12. C'est en communion avec nos pasteurs que nous désirons approfondir ces réflexions, voire même ces débats. Voilà pourquoi : **nous demandons à la Conférence des Évêques Catholiques du Canada de prendre les dispositions nécessaires afin d'assurer la poursuite des recherches sur la participation des femmes à la vie, à la mission et aux ministères ecclésiaux quels qu'ils soient**. Il est essentiel, comme le souhaite la *Commission de Foi et Constitution* du Conseil Œcuménique des Églises (*Église et monde*, Cerf 1993, p.71-75), que ces recherches se poursuivent à l'intérieur de notre Église, en lien avec les Églises-sœurs qui osent présentement l'ouverture et l'expérimentation... Il y va de la crédibilité même du christianisme au cœur d'une modernité qui s'exaspère de ne pas trouver un chemin de sens, capable de satisfaire ses requêtes en matière d'éthique et de spiritualité.
**Montréal, le 29 juin 1994 en la fête des saints apôtres Pierre et Paul**.

FEMMES ET MINISTÈRES
Réseau national
5035, rue de la Roche,
MONTRÉAL Qué. CANADA H2J 3K1




# TABLES DES N$^{os}$ 101 à 200

- Index des auteurs
- Sommaires des cahiers
- Liste des mots-clés

Prix du numéro spécial : 48 F (Etranger : 53 F)
Prix des deux numéros de tables (1 à 100, 101 à 200) :
France : 60 F (Etranger : 65 F)

**J.-P. LONCHAMP**

# Chronique

## *REGARDS SUR L'EPISTÉMOLOGIE CONTEMPORAINE*

L'épistémologie est un mot issu de la racine grecque *épistémé* qui veut dire science ou savoir. L'épistémologie peut se définir comme étant la discipline qui réfléchit sur la connaissance scientifique, sur ses démarches intellectuelles et sur sa progression. Ce n'est qu'au XXe siècle que l'épistémologie devient une discipline à part entière et se situe à la frontière de la philosophie et de l'histoire. Penser la science relève à coup sûr de l'activité philosophique, comme le note Edgar Morin : « Nul n'est plus désarmé que le scientifique pour penser sa science. La question : qu'est-ce que la science ? est une de celles qui n'a pas de réponse scientifique ». L'expression *« philosophie des sciences »* est souvent utilisée comme synonyme d'épistémologie.

### Les précurseurs

Depuis les présocratiques, et durant de longs siècles, la science fut qualifiée de *« philosophie naturelle »* ce qui marque bien l'imbrication entre philosophie et science. Alors que Platon estime que l'observation des objets ou des phénomènes est une activité subalterne par rapport au raisonnement, Aristote soutient que nos idées ont leur origine dans les messages sensoriels, d'où l'importance de l'observation. Lorsqu'au XVIIe siècle la science connaît un nouvel essor, les philosophes marquent un regain d'intérêt pour la méthode scientifique. Il se manifeste deux grandes tendances que l'on peut qualifier de rationaliste et d'empiriste. Descartes est celui qui incarne le mieux la tendance rationaliste. Il proclame : « Il convient d'ajouter plus de foi à notre raison qu'à nos sens ». Descartes rêve d'une physique déduite de la métaphysique. Ses résultats ne furent pas à la hauteur de ses ambitions. Sa théorie mécanique de l'univers encombré de « tourbillons » échappe à toute mathématisation. L'échec scientifique de Descartes est lié à son dédain pour la base expérimentale de la science.

La tendance empiriste se trouve à des degrés divers chez Locke, Hume et F. Bacon. F. Bacon préconise une logique inductive qui consiste, en partant des sensations, à monter de façon progressive vers les propositions les plus générales, -lesquelles, à leur tour, peuvent déboucher sur des faits non encore connus. Pour lui, l'expérimentation scientifique qui n'a rien de commun avec l'expérience vulgaire est essentielle. Elle est « soumission aux faits ». Hume a examiné d'un œil critique le principe d'induction qui nous fait passer du particulier au général. Même si la science a utilisé l'induction avec de nombreux succès, Hume montre que croire à l'universalité des lois induites par généralisation relève d'une croyance. L'homme s'attend à retrouver dans l'avenir les successions d'événements qu'il a observées dans le passé. La répétition de certaines séquences engendre une propension toute psychologique à déceler des régularités. Le principe d'induction ne peut être justifié logiquement.

## L'empirisme logique - Le Cercle de Vienne

L'empirisme a été en vogue jusqu'au XXe siècle. Entre 1920 et 1930 se réunissait à Vienne un groupe de scientifiques et de philosophes passionnés d'épistémologie connu sous le nom de : « Cercle de Vienne ». Il inaugure un courant de pensée appelé *empirisme logique* ou *néo-positivisme*. Ce courant se réclame de l'empirisme : « Il n'y a de connaissance qu'extraite de l'expérience c'est-à-dire de ce qui est immédiatement donné ». La connaissance scientifique est faite d'énoncés directement vérifiables par l'expérience (« vérificationisme »). Elle atteint de ce fait, par induction, la certitude. Le Cercle de Vienne se caractérise par une forte tendance anti-métaphysique en préconisant d'éliminer de notre discours signifiant tout énoncé autre que scientifique. Une proposition n'a de sens que si on peut l'associer à un mode de vérification empirique.

## Karl Popper et l'épreuve des tests

L'empirisme logique eut à subir les assauts critiques de Karl Popper. Né à Vienne en 1902 il n'a jamais appartenu au Cercle de Vienne. Il développe sa critique dans un ouvrage paru en 1934 intitulé *La logique de la recherche*. Pour lui la science n'est pas réductible à de purs énoncés d'observation. Son rejet de l'induction est total et catégorique. Du coup il enterre le vérificationisme.

K. Popper ne se contente pas de critiquer l'empirisme logique, il va se faire l'ardent défenseur d'un modèle épistémologique qui permet d'établir une ligne de démarcation entre science et non-science. Le travail de l'homme de science comporte deux étapes. Dans un premier temps il avance une hypothèse ou une théorie. Un deuxième stade consiste à mettre à l'épreuve ces hypothèses. Pour cela on déduit de l'hypothèse (ou de la théorie) une série de conséquences ou de prévisions qui vont être confrontées avec des résultats expérimentaux que Popper appelle des *« énoncés de base »*. La validité de ces énoncés fait l'objet d'un consensus. Si une telle confrontation (ou test) est négative, l'hypothèse est déclarée fausse et sera rejetée. Dans le cas contraire on dira que l'hypothèse est corroborée. Comme les conséquences déduites d'une théorie n'apparaissent pas toutes en même temps, l'épreuve des tests peut se poursuivre sur une assez longue durée jusqu'au jour où se produira un test négatif. La validité d'une théorie restera donc toujours précaire et révocable.[1] On ne peut jamais dire si une proposition théorique est vraie (alors que nous pouvons dire qu'elle est erronée[2]). La méthode de Popper ressemble à une espèce de *sélection naturelle* continue des hypothèses scientifiques par élimination des moins aptes à résister à l'épreuve des tests. Pour lui une théorie n'est scientifique que dans la mesure où elle peut être soumise aux tests[3]. Cela l'amène à placer le marxisme et la psychanalyse hors du domaine scientifique. Une idée nouvelle, non testable, n'est pas de ce fait dépourvue de signification.[4]

1. Castoriadis a résumé cette situation en disant : « Toute vérité scientifique est une erreur en sursis ».

2. « L'idéal d'une connaissance absolument certaine et démontrable se révèle être une idole » (K. Popper).

3. Avec le vocabulaire de Popper on dira que le critère de scientificité est celui de la *« falsifiabilité »*.

4. Il serait absurde, dit-il, de considérer que les textes de Marx et de Freud soient dépourvus de sens. Il n'y a chez Popper aucune obsession anti-métaphysique.

L'épistémologie de K. Popper a provoqué d'abondantes critiques. Celles-ci sont d'abord d'ordre technique. La méthode suppose que l'on dispose d'énoncés de base parfaitement sûrs, ce qui est souvent le cas. Une théorie menacée de rejet peut être sauvée en y introduisant une hypothèse auxiliaire complétant les hypothèses initiales.[5]

Une critique plus fondamentale remet en cause la pertinence même de l'idée de démarquation. La distinction entre testable et non testable n'est jamais absolue et peut évoluer au cours du temps, il en fut ainsi pour la théorie atomique. K. Popper s'est refusé d'étudier la phase initiale de la démarche scientifique à savoir celle de la naissance des hypothèses prétendant qu'elle ne relève pas de la rationalité. Ce préjugé n'est guère tenable, il restreint arbitrairement le champ même de l'épistémologie.

En résumé le mérite de Popper a été d'ébranler le mythe d'une certitude scientifique absolue en montrant le caractère provisoire des théories scientifiques. En revanche une épistémologie complète ne peut se dispenser du recours à l'histoire, à la sociologie, à la psychologie. D'autres auteurs combleront cette lacune.

## T.S. Kuhn et les paradigmes

T.S. Kuhn, physicien et historien des sciences publia en 1962 son ouvrage majeur : *La structure des révolutions scientifiques*. Il distingua les périodes où se développe ce qu'il appelle la science *normale* et les périodes de crises qualifiées de *révolutions scientifiques*. Cette notion de science normale est liée à celle de *paradigme*. Un paradigme est un ensemble cohérent de théories, de lois et d'applications qui fonctionnent comme modèle de référence. Comme exemples citons : l'astronomie de Ptolémée, la mécanique newtonienne, l'optique ondulatoire, la relativité d'Einstein, etc... Dans un sens plus large il s'agit de « l'ensemble des croyances, des valeurs reconnues et des techniques communes aux membres d'un groupe donné ». Les scientifiques exploitent toutes les ressources offertes par ce modèle. Ils peuvent se heurter à des « anomalies » qui ne cadrent pas avec le modèle. Celui-ci est alors contesté, il en résulte une situation de crise favorable à l'éclosion d'une idée novatrice servant de base à un nouveau paradigme. Ce passage d'un paradigme à l'autre est appelé « révolution scientifique », celle-ci peut entraîner de vifs affrontements. Ainsi la substitution de l'astronomie héliocentrique de Copernic à l'astronomie géocentrique des anciens est un bel exemple de révolution scientifique. Kuhn a fort bien analysé les facteurs qui font obstacle aux changements : un certain dogmatisme inhérent à la science « normale », des conflits d'intérêt ou idéologique. Kuhn a ouvert la voie à une réflexion plus approfondie sur les relations étroites entre la science et la société.

## G. Holton et les *themata*

L'Américain Gerald Holton s'est surtout intéressé à la naissance des hypothèses nouvelles et aux processus de découverte. A ce stade intervient la personnalité des chercheurs avec leurs passions et leurs préjugés. Il lui semble capital de décrire l'environnement intellectuel qui entoure un chercheur. Ceci l'amène à introduire la notion de

5. Ces hypothèses supplémentaires sont appelées hypothèses *ad hoc* (pour les besoins de la cause). Donnons comme exemple l'hypothèse de Le Verrier admettant l'existence au voisinage d'Uranus d'une planète inconnue qui perturbait l'orbite d'Uranus.

*« themata »*. Les *themata* sont des préconceptions largement répandues. Ces idées appartiennent à l'imaginaire collectif des scientifiques et constituent une véritable épistémologie souterraine, implicite, en partie inconsciente. Holton élabore une phénoménologie des *themata*. Parmi les plus importants mentionnons l'idée d'invariant et de conservation, l'idée de symétrie (matière, anti-matière), l'idée d'unification (unification des forces fondamentales) etc... Les *themata* ont des durées de vie très variables, beaucoup ont disparu (l'horreur du vide, l'action à distance, l'existence de l'éther), d'autres ont fait preuve d'une remarquable longévité, par exemple le concept d'atome. D'autres sont récents : concepts de complémentarité, de complexité, de chaos.

## Lakatos et les Programmes de Recherche

Irme Lakatos[6] utilise le concept de *« Programme de Recherche »* qui par certains aspects ressemble à celui de paradigme. Un Programme de recherche est une structure à deux étages comportant un *« noyau dur »* et une *« ceinture protectrice »*. Le noyau dur caractérise le Programme dans ce qu'il a d'essentiel. La ceinture protectrice comporte des hypothèses auxiliaires, des énoncés d'observation, etc.. Ainsi l'astronomie copernicienne a pour noyau dur l'hypothèse héliocentrique, la ceinture protectrice a pu comporter l'hypothèse auxiliaire des épicycles[7] ou encore l'ellipticité des orbites planétaires. Un Programme de recherche est avant tout une machine à faire des prévisions. Lorsque certaines observations contredisent les prévisions on ne remet pas en cause le noyau dur mais on se borne à modifier la ceinture de protection. Par exemple pour interpréter le mouvement aberrant de la planète Uranus on ne remet pas en cause la validité des lois de Newton (le noyau dur) mais on introduit dans la ceinture l'hypothèse supplémentaire d'une planète encore inconnue responsable de la perturbation. La qualité d'un Programme est liée au nombre de prédictions qu'il permet d'établir ce qui permet de les comparer. Dans le schéma de Lakatos la dégénérescence et l'abandon de certains Programmes restent assez mal expliqués ; après une période de déclin les Programmes peuvent ressusciter.

## Laudan et les Traditions de Recherche

Le philosophe des sciences américain Larry Laudan[8] définit le but de toute science comme étant de résoudre des problèmes. Il distingue les *problèmes empiriques* qui concernent les objets appartenant au domaine dont s'occupe une science donnée et les *problèmes conceptuels* qui concernent l'appareil théorique permettant de résoudre les problèmes empiriques. Ainsi la

6. Irme LAKATOS, professeur à Cambridge. Principale publication : **Falsification and the methodologie of Research Programmes**, 1970.

7. L'épicycle est un petit cercle, trajectoire d'une planète, dont le centre se déplace sur un cercle plus grand appelé le déférent, centré sur la terre ou sur le soleil. L'introduction des épicycles a permis de rendre compte de la rétrogradation des planètes.

8. Larry LAUDAN enseigne la philosophie et l'histoire des sciences au Virginia Polytechnic Institut (U.S.A.). L'un de ses ouvrages **La dynamique de la science**, 1977, a été traduit en français en 1987 aux éditions Mardaga, Bruxelles.

notion d'action à distance qui apparaît dans la loi de gravitation de Newton soulève un problème théorique. L'histoire de la science présente une longue séquence de problèmes résolus, mais chaque problème résolu suscite d'autres problèmes à résoudre.[9]

Les procédures utilisées pour résoudre les problèmes sont d'une extraordinaire variété. Elles font appel à toutes les ressources de l'intelligence rationnelle mais aussi de l'intelligence pratique à base de ruse et d'astuce, d'où cet aspect de bricolage que les scientifiques connaissent bien sans vouloir l'avouer dans leurs publications soigneusement aseptisées. Le chercheur opère au sein d'une *« Tradition de Recherche »*, un ensemble articulé de postulats et de théories. La mécanique quantique constitue un exemple de Traditions de Recherche. Cette notion ressemble à celle de paradigme, elle peut parfaitement s'étendre aux sciences humaines ; ainsi, la psychanalyse constitue une Tradition de Recherche. Il peut se faire que deux Traditions se trouvent en compétition, on pourra dire que l'une d'elles est supérieure à l'autre lorsque le nombre de problèmes qu'elle est capable de résoudre est supérieur. Une telle évaluation fondée sur l'efficacité évite donc d'utiliser la notion de vérité si difficile à définir. Ainsi, la mécanique relativiste d'Einstein est supérieure à la mécanique de Newton car elle résout des problèmes qui se posent lorsque les particules se déplacent à des vitesses se rapprochant de celle de la lumière, — ce que la mécanique de Newton ne sait pas faire.

Laudan aborde le problème de la rationalité de façon pragmatique, la rationalité s'évalue et se fonde sur l'aptitude des théories et des Traditions de Recherche à résoudre des problèmes empiriques ou conceptuels. Cette définition de la rationalité reste valable à toutes les époques et dans toutes les cultures. Ce qui varie d'une époque à l'autre est la nature des problèmes posés et les outils expérimentaux ou conceptuels dont on dispose pour tenter de les résoudre. L'introduction de questions philosophiques dans les débats scientifiques peut alors être considérée comme parfaitement rationnelle grâce à cette conception ouverte de la rationalité.

## Feyerabend ou l'anarchie érigée en système

Nous venons de voir l'extrême diversité des conceptions épistémologiques : chacun des auteurs mentionnés privilégie certains aspects du problème. Il nous faut mettre en doute l'existence, voire la possibilité d'une méthode scientifique universelle. Le développement des sciences n'a rien de linéaire ou de cumulatif, il est en grande partie imprévisible. Il n'existe donc pas de modèle capable de rendre compte du développement historique des sciences d'où cette impression d'un immense chaos méthodologique. Feyerabend[10] remet en cause la pertinence de toutes les procédures méthodologiques proposées antérieurement. Aucun critère objectif ne permet de choisir entre deux théories concurrentes. Les chercheurs se déterminent souvent en fonction de considérations extra-scientifiques. Feyerabend va jusqu'à dire : « Il n'y a pas d'idée, si ancienne et absurde soit-elle qui ne puisse faire progresser notre connaissance ». Pour conclure : « Le seul principe qui n'entrave pas le progrès est : tout est bon ! »

---

9. «Résoudre un problème c'est toujours en poser d'autres, chaque tête de l'hydre en fait surgir plusieurs et nos interrogations dernières ne s'appauvrissent pas avec le temps» (Castoriadis).

10. Paul FEYERABEND, physicien et philosophe des sciences, enseigne à Berkeley (U.S.A.).

## Feyerabend ou les méfaits de la déesse Raison

Feyerabend élargit son propos en s'interrogeant sur la rationalité et sur la place qu'occupe la science dans l'ensemble des connaissances.[11] Pourquoi cette confiance naïve et presque enfantine en la science ? L'éducation scientifique actuelle nous donne une image par trop simplifiée donc fausse du cheminement des sciences.

À côté de la science il y a place pour les mythes, la théologie, la métaphysique et de nombreux autres moyens de construire une vision du monde. Devant la multiplicité des traditions culturelles certains voient dans la science l'instrument essentiel pour remettre de l'ordre et promouvoir une certaine uniformité. D'autres, dont Feyerabend, dénoncent la menace d'une uniformité qui engendrerait un ennui mortel. La science n'est qu'une tradition parmi d'autres. Elle n'a aucunement le monopole du savoir et ne saurait se targuer d'être le seul dépositaire de bonnes informations. Rien ne la destine à s'ériger en norme ou en juge de ce qui peut ou ne peut être admis. Les traditions non scientifiques ont besoin d'être protégées de la Science qui ne sait que trop bien intimider ceux qui n'appartiennent pas à son sérail. Feyerabend s'insurge sans arrêt contre l'impérialisme de la science qui va de pair avec l'impérialisme de la Raison. Il s'élève contre l'abstraction intempestive qui caractérise le monde moderne et qui tente de gommer la complexité du réel au profit de schémas abstraits. Il range la Raison au milieu de ces autres « monstres abstraits » : l'Obligation, la Moralité, la Vérité, les Dieux qui ont jadis servi à intimider les hommes et à restreindre un développement heureux et libre.

## En guise de conclusion

L'épistémologie contemporaine se heurte sans cesse à un problème de délimitation de son champ. Nous avons relevé ses emprunts à la philosophie, à l'histoire, à la sociologie. La philosophie des sciences ne peut se passer de l'histoire des sciences même si la méthode des cas couramment utilisée n'est pas à l'abri de toute critique. La tentation existe de ne retenir que les cas qui sont favorables à une thèse préétablie. A l'inverse, l'histoire des sciences sans la philosophie est aveugle, d'où la nécessité d'une « histoire philosophique de la science » (Alexandre Koyré). La science étant une aventure collective elle intéresse le sociologue qui analyse les comportements des communautés scientifiques. Est-il possible d'expliquer les croyances en termes de situations sociales ? L'imbrication du rationnel et du social est telle que certains doutent de la possibilité de cette « sociologie cognitive ».

Plus modestement remarquons que la science fait partie d'un ensemble culturel complexe dont les éléments constitutifs, qu'ils soient rationnels, affectifs, sociaux, interagissent mutuellement sans arrêt. Une analyse fine de ces interventions multifactorielles semble quasi impraticable.

Jean-Pierre LONCHAMP

11. Paul FEYERABEND, **Adieu la Raison**, 1987, traduction française, Seuil, 1989.

# Comptes-rendus

Hugues COUSIN, **Le Prophète assassiné : lecture des récits de la Passion**. Paris, Mame, 1995, 3e édition revue et corrigée, 190 p.

Ce livre sera utile à celui que rebutent les recherches très fouillées de l'exégèse, mais qui apprécie les affirmations solidement étayées. Bon pédagogue, l'auteur explique la démarche de l'exégèse par l'exemple des fouilles archéologiques dont les travaux ne sont pas sans analogie avec cette recherche. H.Cousin fait ainsi l'économie des critiques analytiques détaillées qui risqueraient de dessécher l'exposé, et présente une étude sérieuse des récits de la Passion qui, sans oublier aucune question, s'ouvre à la lumière de la foi. La foi "qui est aussi une réalité présente, un regard vers l'avenir". Certaines pages sont essentielles : sur la définition de la foi, sur sa véritable nature. Connaître l'histoire de Jésus, à partir des données historiques éprouvées, ne suffit pas pour établir la foi ; celle-ci se nourrit aussi d'une dynamique d'espérance tournée vers l'avenir. Ce problème de la foi devant la critique historique est posée dès l'Avant-propos.

L'introduction de Ch. Duquoc à la première édition a été reprise : elle précise bien la valeur de la méthode historico-exégétique sur les textes de la Passion et de la mort de Jésus. Cette recherche renforce la foi en l'Incarnation : s'appuyant sur les textes de la communauté chrétienne, elle montre que ces récits ne sont pas des produits de l'imagination qui feraient de Jésus un symbole sans consistance historique. Leur évolution, de la relation primitive à celle qui est produite par la foi au Ressuscité en est une preuve.

La doctrine de l'Incarnation sort elle aussi renforcée de l'étude des textes sur la Passion et sur la conscience que Jésus avait de sa mort. H. Cousin montre très clairement que Jésus, comme prophète, s'attendait à une mort de prophète, la lapidation, et n'avait pas prescience de la mort ignominieuse d'un condamné romain. Sans entrer dans la présentation détaillée de l'argumentation, l'auteur renvoie aux livres théologiques traitant de la conscience que Jésus avait de lui-même et de sa mission.

L'auteur note également, avec beaucoup d'à-propos, l'anti-judaïsme de certains textes évangéliques : celui-ci n'a rien à voir avec l'antisémitisme des siècles qui ont suivi. Cette précision, fort utile, est prolongée par une note développée en fin de chapitre.

L'ensemble du livre est d'une matière suffisamment dense pour nourrir, non seulement la connaissance des textes, l'histoire de Jésus, celles des communautés primitives, mais aussi pour renouveler la foi, lui apporter un suc nutritif et lui permettre d'avancer sur cette route d'espérance qui conduit au Royaume.

Louise RÉVELLIN

Dominique HERMANT, **La vie dans l'Esprit.** Paris, Media paul, 1994, 255 p.

Le livre reprend une série de conférences, revues par l'auteur, sur la personnalité, le rôle propre et l'action de l'Esprit Saint.L'ensemble est nourri de l'Ecriture. Le style est simple, savoureux et lumineux. La ligne dominante est celle du désir que l'Esprit suscite en nous. Un témoignage qui coule de source, étayé sur l'intelligence de l'Ecriture.

J. Cl. SAGNE

# BULLETIN POUR L'ABONNEMENT 1995

Nom ..............................................................................................
Rue ..............................................................................................
Code postal .......................... Ville ..................................
Pays ...................... Votre numéro d'abonné(e)..........

| | ordinaire | solidarité |
|---|---|---|
| France | 230 F | 300 F |
| Etranger | 260 F | 300 F |

Pour les cinq numéros, le supplément par avion est de 50 F

Les abonnements de solidarité permettent de servir la revue à des correspondants qui sont dans l'impossibilité d'en régler le prix.

---

L'abonnement 1995 vous donne droit aux n$^{os}$ 221-225 dont les thèmes sont présentés au verso, p. 95.

Pour se réabonner, on peut découper ce bulletin ou, plus simplement, joindre au chèque la bande d'envoi de ce numéro.

CCP Lumière & Vie 3038 78 A Lyon

Le gérant : Ch. Duquoc / Imprimerie SÉZANNE - 69500 BRON
Dépôt légal : 3$^{e}$ trim. 1995 / Commission Paritaire : N° 50.845